JEAN-LUC NANCY

Die undarstellbare Gemeinschaft

aus dem Französischen von
Gisela Febel und Jutta Legueil

Pw VII b 15A

Edition Patricia Schwarz

Titel der Originalausgabe
«La communauté désœuvrée»
collection «Détroits»
Christian Bourgois Editeur, 1986

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Nancy, Jean-luc:
Die undarstellbare Gemeinschaft / Jean-Luc Nancy.
Aus d. Franz. von Gisela Febel u. Jutta Legueil.
- 1. Aufl. - Stuttgart: Edition Schwarz, 1988
Einheitssacht.: La communauté désœuvrée <dt.>

ISBN 3-925911-12-X

Diese Veröffentlichung erfolgt mit der Unterstützung der Direction du Livre et de la Lecture, Ministère de la Culture, Paris

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN
564/.94-

Erste Auflage 1988
© der deutschsprachigen Ausgabe
Edition Patricia Schwarz, Stuttgart, 1988
Alle Rechte vorbehalten
© 1986 Christian Bourgois Editeur, Paris
Druck: Buchdruckwerkstätten Hannover GmbH
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort 5

Die entwerkte Gemeinschaft 9

Anmerkung 91

Der unterbrochene Mythos 93

«Der literarische Kommunismus» 149

Anmerkungen 171

Das Bedeutendste und wohl Schmerzlichste, wovon die moderne Welt Zeugnis ablegt, jenes Zeugnis, das vielleicht alle anderen, deren Bürde diese Epoche im Namen irgendeiner unbekannten Order oder Notwendigkeit zu tragen hat, in sich vereint (denn wir legen auch davon Zeugnis ab, daß sich die Philosophie der Geschichte erschöpft hat), ist das Zeugnis der Auflösung, des Zerfalls oder der Erschütterung der Gemeinschaft. Der Kommunismus ist «der unüberschreitbare Horizont unserer Zeit», hatte auch Sartre gesagt, und er ist es in mancherlei Hinsicht: politisch, ideologisch oder strategisch gesehen; der eigentlich wichtigste, den Absichten Sartres aber eher fernliegende Aspekt ist folgender: das Wort «Kommunismus» symbolisiert den Wunsch, einen Ort für die Gemeinschaft zu finden oder wiederzufinden; dieser Ort läge jenseits der sozialen Unterschiede, jenseits der Unterjochung unter eine techno-politische Herrschaft, folglich auch jenseits der Beschneidung der Freiheit, der Verkümmerung der Rede oder dem Schwinden des einfachen Glücks, was eben geschieht, sobald dies alles dem alleinigen Gesetz der Privatisierung unterworfen wird; er läge letztendlich ganz schlicht und unumstößlich jenseits dieses kümmerlichen Todes eines jeden einzelnen, der – da er nur noch der Tod des Individuums ist

– zu einer erdrückenden Last wird und sich in Bedeutungslosigkeit auflöst.

Das Wort «Kommunismus» symbolisierte all dies mehr oder minder bewußt, mehr oder weniger willentlich, mit mehr oder weniger politischer Absicht – und dies meinte zweifellos etwas anderes als einen Begriff, ja sogar mehr als den *Sinn* eines Wortes. Dieses Sinnbild hat keine Geltung mehr – höchstens noch für einige Spätgeborene oder für einen immer kleiner werdenden Kreis – so als ob dieses Sinnbild gleichsam im Raunen eines zähen aber ohnmächtigen Widerstandes gegen den sichtbaren Zusammenbruch alldessen, was es versprach, gefangen wäre. Wenn es seine Gültigkeit verloren hat, so nicht allein deshalb, weil die Staaten, die sich darauf beriefen, sich längst als Agenten seines Verrates entpuppt haben. (Bataille schrieb 1933: «Das Absterben des Staates, so hieß es, sei das Mindeste, was man sich von der Revolution erhoffen durfte; nun sieht die Welt jedoch heute die revolutionären Kräfte absterben, während gleichzeitig jede lebendige Kraft die Gestalt des totalitären Staates angenommen hat»*.

Die Kategorie des Verrates, die die kommunistische Idee in ihrer ursprünglichen Reinheit, einer Reinheit der Doktrin oder Intention bewahren sollte, hat sich zunehmend als unhaltbar erwiesen. Der Totalitarismus als solcher ist deshalb nicht etwa schon bei Marx vorhanden: Dies wäre eine grobschlächtige Behauptung, die jene innere Zerrissenheit, jenen verzweifelten Protest gegen die Zerstörung der Gemeinschaft, verkennt, der bei Marx stets den Hegelschen Versuch, eine Totalität herbeizuführen begleitet, indem er zugleich diesen Versuch verlagert oder vereitelt.

* G. Bataille, Oeuvres complètes Bd. I, S. 332. Alle folgende Zitate aus den Oeuvres complètes werden im Text mit römischer Bandnummer angegeben.

Die Kategorie des Verrats aber erweist sich insofern als unhaltbar, als die Grundlage des kommunistischen Ideals selbst – nämlich der Mensch – letztlich in äußerst problematischem Licht erscheint: d.h. der als Produzent definierte Mensch (man könnte auch einfach sagen: der *definierte* Mensch überhaupt), der grundsätzlich als Produzent seines eigenen Wesens in Gestalt seiner Arbeit oder seiner Werke verstanden wird.

Daß die Gerechtigkeit, die Freiheit – die Gleichheit – die in der Idee oder im Ideal des Kommunismus begriffen sind, zweifellos vom sogenannten realen Kommunismus verraten werden, lastet zum einen als unerträgliches Leiden auf uns (neben anderen nicht minder unerträglichen Leiden, die unsere liberalen Gesellschaften uns auferlegen), und hat zum anderen entscheidendes politisches Gewicht (das heißt nicht nur, daß eine politische Strategie den Widerstand gegen diesen Verrat unterstützen muß, sondern auch, daß diese Strategie ebenso wie unser Denken überhaupt mit der Möglichkeit rechnen muß, daß sich eine ganze Gesellschaft gefügig, obschon mehrere Keimzellen der Revolte existierten – in die Form dieses Verrats, oder noch banaler gesagt, dieses Verzichtes, hat pressen lassen. Dieses Problem findet sich eher bei Sinowjew als bei Solschenizyn). Vielleicht hat dies aber nur relatives Gewicht im Verhältnis zur absoluten Schwere, die auf all unseren «Horizonten» lastet oder sie verstellt. Ich meine folgendes: Es gibt keinen Typus kommunistischer Opposition – oder sagen wir gemeinschaftlicher Opposition, damit deutlich wird, daß das Wort Kommunismus hier nicht auf seine enge politische Bedeutung eingeschränkt werden darf – der nicht grundsätzlich von der Idee der *menschlichen* Gemeinschaft beherrscht wurde und immer noch beherrscht wird, das heißt von einer Vision der Gemeinschaft von Wesen, die wesensmäßig ihre eigene Wesenheit als ihr Werk herstel-

len und darüberhinaus genau diese Wesenheit *als Gemeinschaft* herstellen. Eine absolute Immanenz im Verhältnis des Menschen zum Menschen und der Gemeinschaft zur Gemeinschaft – ein Humanismus und ein Kommunismus also – bildet unweigerlich und unbesehen ihrer Verdienste und Stärken die Grundlage aller Formen kommunistischer Opposition, aller lindsradikalen und ultralinken Modelle, aller Rätesysteme [1]. In gewisser Hinsicht hat man heutzutage alles, was an gemeinschaftlicher Oppositon gegen den «realen Kommunismus» unternommen werden konnte, ausgeschöpft oder solche Versuche aufgegeben: aber alles verläuft so, als ob es jenseits solcher Unternehmungen überhaupt nicht mehr darum ginge, die Gemeinschaft zu denken...

Nun bildet aber gerade die Immanenz im Verhältnis des Menschen zum Menschen oder anders gesagt, gerade *der Mensch* überhaupt als das immanente Wesen par excellence, den Stein des Anstoßes für ein Denken der Gemeinschaft. Wenn man erwartet, daß eine Gemeinschaft die Gemeinschaft *der Menschen* zu sein hat, so setzt dies voraus, daß sie als solche vollständig ihr eigenes Wesen verwirklicht oder verwirklichen muß, und daß dieses Wesen selbst wieder das Wesen des Menschen zur Vollendung bringt. («Was kann von den Menschen gebildet werden? Alles. Die Natur, die menschliche Gesellschaft, die Menschheit,» schrieb Herder. Diese regulative Idee hält uns unweigerlich gefangen, selbst dann noch, wenn wir davon ausgehen, daß diese «Bildung» selbst nur eine «regulative Idee» ist...) Folglich repräsentieren das ökonomische Band, die technologische Verfahrensweise und die politische Verschmelzung (zu einem *Körper* oder unter einer *persönlichen Herrschaft*) an sich schon notwendig dieses Wesen oder vielmehr bieten sie es dar, exponieren und realisieren es. Hier wird es ins Werk gesetzt; hier ist es Ergebnis seines eigenen Wirkens geworden. Genau dies haben wir «Totalitarismus» genannt, vielleicht spräche man besser von «Immanentismus», wenn man diese Bezeichnung nicht mehr nur auf bestimmte Gesellschafts- oder Herrschaftstypen anwenden will, sondern darin zugleich den allgemeinen Horizont unserer Zeit sieht, der wohl auch die Demokratien samt ihrem fragilen Rechtsgerüst umschließt.

*
* *

Muß man an dieser Stelle wirklich noch ein Wort über das Individuum verlieren? Manche sehen in der Erfindung und Kultivierung der Idee des Individuums, ja in seinem Kult, jenes unübertreffliche Privileg, dank dessen Europa der Welt doch schon den einzig möglichen Weg aus der Tyrannei gewiesen und die Norm gesetzt habe, an der alle kollektiven oder gemeinschaftlichen Unternehmungen zu messen wären. Aber das Individuum ist nur das, was bei der Erfahrung der Auflösung der Gemeinschaft übrigbleibt. Seiner Natur nach erweist sich das Individuum – das, wie sein Name schon sagt, das Atom, das Unteilbare, ist – als das abstrakte Ergebnis einer Zerlegung. Es ist eine weitere, eine symmetrische Figur der Immanenz: das absolut losgelöste Für-Sich als Ursprung und Gewißheit.

Mit der Erfahrung aber, die dieses Individuum zumindest seit Hegel durchlebt und die es, wie man zugeben muß, mit verblüffender Unbelehrbarkeit immer wieder macht, erfährt es eigentlich nur folgendes: Es ist Ursprung und Gewißheit einzig seines eigenen Todes. Und

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

seine in seine Werke übergegangene Unsterblichkeit, seine *wirkende* Unsterblichkeit, erfährt das Individuum noch immer als seine eigene Entfremdung und so wird ihm sein Tod sogar noch fremder als die unwiderrufliche Fremdheit, die er, der Tod, ohnehin «ist».

Im übrigen machen einzelne Atome noch keine Welt. Es bedarf eines *clinamen*. Es bedarf einer Neigung oder einer Zuneigung des einen für den anderen, einer Anziehung des einen durch den anderen, eines gegenseitigen Hingezogenseins. Die Gemeinschaft ist zumindest das *clinamen* des «Individuums». Aber keine Theorie, keine Ethik, keine Politik, keine Metaphysik des Individuums ist in der Lage, dieses *clinamen*, diese Beugung oder diesen Niedergang des Individuums in der Gemeinschaft ins Auge zu fassen. Der «Personalismus», oder auch Sartre, haben nichts anderes zustandegebracht, als das allerklassischste Individuum-Subjekt in eine moralische oder soziologische Hülle zu stecken: Sie haben die Beugung des Individuums, außerhalb seiner selbst, an jenem Rand, der die Grenze seines Gemeinsam-Seins darstellt, unterlassen.

Der Individualismus ist ein inkonsequenter Atomismus, der übersieht, daß mit dem Atom immer auch schon eine Welt ins Spiel kommt. Gerade deshalb ist die Frage der Gemeinschaft die große Leerstelle in der Metaphysik des Subjektes – ob Individuum oder totaler Staat –, in der Metaphysik des absoluten Für-Sich also: Damit tangiert man auch die Metaphysik des*absolutum* überhaupt, des Seins als ab-solutum, als vollständig losgelöstes, deutlich abgetrenntes und abgeschlossenes Sein, das *ohne Beziehung* ist. Dieses ab-solutum kann auftreten in der Form der Idee, der Geschichte, des Individuums, des Staates, der Wissenschaft, des Kunstwerkes, etc. Seine Logik wird immer dieselbe sein, insofern es ohne Beziehung ist. Es handelt sich um jene einfache und zugleich unheilvolle Logik, die impliziert, daß das, was vollständig getrennt ist, in seiner Trennung – wenn man so sagen darf – mehr als das einfach Abgetrennte umschließt. Das bedeutet, daß die Trennung selbst eingeschlossen werden muß, daß die Eingrenzung nicht nur ein Territorium umschließen darf (wobei sie an ihrem äußersten Rand immer dem anderen Territorium ausgesetzt und so mit ihm in Verbindung bleibt), sondern die Eingrenzung selbst einschließen muß, um die Absolutheit der Trennung zu vollenden. Das Absolute, das Losgelöste, muß das Absolute seiner eigenen Absolutheit sein, anderfalls existiert es nicht. Oder anders gesagt: Um absolut allein zu sein, genügt es nicht, daß ich es bin, es ist vielmehr darüberhinaus notwendig, daß allein ich allein bin. Genau dies ist aber widersprüchlich. Die Logik des Absoluten tut dem Absoluten Gewalt an. Sie verstrickt es in eine Beziehung, die das Absolute seinem Wesen nach zurückweisen und ausschließen muß. Diese Beziehung sprengt und zerreißt von Innen und Außen zugleich, oder von einem Außen her, das nichts anderes als die Kehrseite einer als unmöglich verworfenen Innerlichkeit wäre, das «Beziehungslose», aus dem sich das Absolute konstituieren will.

Da die Gemeinschaft durch die Logik des absoluten Subjekts der Metaphysik (Selbst, Wille, Leben, Geist, usw.) ausgeschlossen wurde, wird sie nun zwangsläufig ihrerseits dieses Subjekt aufgrund ebendieser Logik *anpacken*. Die Logik des Absoluten *setzt* es *in Beziehung:* Dies kann aber selbstverständlich keine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Absoluta ergeben, ebensowenig wie es aus der Beziehung ein Absolutum machen kann. Es löst die Absolutheit des Absoluten auf. Die Beziehung (die Gemeinschaft) ist, wenn sie *ist*, nichts anderes als das, was die Autarkie der absoluten Immanenz

in ihrem Prinzip – und am Ort ihrer Eingrenzung oder an ihrer Grenze – auflöst.

Bataille hat diese gewaltsame Logik des Getrennt-Seins stets empfunden. Er schreibt zum Beispiel:

> «Aber wenn die Gesamtheit der Menschen – oder einfacher ihr gesamtes Dasein – in einem einzigen Wesen INKARNIERT wäre – das natürlich ebenso einsam und ebenso aufgegeben wäre wie die Gesamtheit – so wäre der Kopf des INKARNIERTEN der Ort eines unaufhörlich wütenden Kampfes, der so heftig wäre, daß dieser Kopf früher oder später zerbersten müßte. Denn es ist nur schwer zu ermessen, welch Stürmen und Brausen, welche Entfesselung die Visionen dieses Inkanierten erfassen würde; er, der Gott erblicken, ihn aber im selben Augenblick töten müßte, um dann selbst Gott zu werden, jedoch nur um sich augenblicklich in ein Nichts zu stürzen: Er wäre dann ein Mensch bar jeglichen Sinnes, wie der erstbeste, der vorübergeht, doch jeglicher Hoffnung auf Ruhe beraubt.» (I, 547.)

Eine derartige Inkarnation der Menschheit, ihre Gesamtheit als absolutes Wesen jenseits von Beziehung und Gemeinschaft, stellt jene Bestimmung dar, die das moderne Denken gewollt hat. Jenem «unaufhörlich wütenden Kampf» werden wir solange nicht entgehen, als es uns nicht gelungen sein wird, die Gemeinschaft dieser Bestimmung zu entziehen.

In einem anderen Text, der die soeben beschriebene Logik auf die Ebene des Wissens überträgt, schrieb Bataille hierzu folgendes:

«Wenn ich "so tue", als besäße ich das absolute Wissen, so bin ich selbst notwendig Gott (in diesem System kann es selbst in Gott kein Wissen geben, das über das absolute Wissen hinausginge). Das Denken dieses Ich-Selbst – des *ipse* – konnte nur absolut werden, indem es alles wurde. Die *Phänomenologie des Geistes* fügt zwei wesentliche Bewegungen zu einem vollendeten Kreis zusammen: Zum einen die Vollendung durch die Stufen des Selbstbewußtseins (des menschlichen *ipse)* und zum anderen das Alles-Werden (Gott-Werden) dieses *ipse,* das so das Wissen vollendet (und dadurch in sich das Besondere zerstört, also die Negation seiner selbst vollzieht und zum absoluten Wissen wird). Wenn ich aber dergestalt, sozusagen mimetisch oder durch Übertragung, in mir die Kreisbewegung Hegels vollziehe, so bestimme ich dadurch jenseits der erreichten Grenzen nicht mehr ein Unbekanntes, sondern ein Unerkennbares. Unerkennbar nicht infolge der Unzulänglichkeit der Vernunft, sondern seiner Natur nach (und selbst für Hegel kann die Sorge über dieses Jenseits nur entstehen, weil man das absolute Wissen nicht besitzt...). Wenn wir nun also annehmen, ich sei Gott, ich wäre mit dieser hegelschen Gewißheit (die Schatten und Zweifel beseitigt) in der Welt, ich wüßte alles, sogar auch, warum das vollendete Wissen fordert, daß der Mensch und die unzähligen Besonderheiten der verschiedenen *Ich* und die Geschichte sich ereignen, so entsteht in genau diesem Augenblick die Frage, die die menschliche, göttliche... Existenz ganz tief in die Dunkelheit ohne Wiederkehr eindringen läßt. Warum muß es so sein, daß es das gibt, *was ich weiß?* Warum ist dies eine Notwendigkeit? Diese Frage birgt – auch wenn es auf den ersten Blick nicht den Anschein

hat – eine äußerste Zerrissenheit, die so tief reicht, daß ihr einzig das Schweigen der Ekstase antwortet.» (V, 127-128)

Die *Zerrissenheit*, die in dieser Frage verborgen liegt, ist die von der Frage selbst hervorgerufene Zerrissenheit zwischen der Totalität der seienden Dinge - eine Totalität die als das Absolute, d.h. als von jedem anderen «Ding» losgelöst, gedacht ist – und dem *Sein* (das selbst kein «Ding» ist), durch das und in dessen Namen die Dinge insgesamt sind. Diese Zerrissenheit (die der ontisch-ontologischen Unterscheidung bei Heidegger entspricht, wenn nicht sogar mit ihr identisch ist) bestimmt eine *Beziehung* des Absoluten, erlegt dem Absoluten eine Beziehung *zu* seinem eigenen Sein auf, anstatt dieses Sein vielmehr der absoluten Totalität der Seienden immanent zu machen. Daher gelangt das *Sein* «selbst » schließlich dazu, sich als Beziehung zu bestimmen, als Nicht-Absolutheit, und wenn man so will – zumindest versuche ich dies zu sagen – *als Gemeinschaft.*

Die *Ekstase* antwortet – wenn dies überhaupt eine «Antwort» ist – auf die Unmöglichkeit der Absolutheit des Absoluten oder auf die «absolute» Unmöglickeit der vollendeten Immanenz. Geht man von diesem strengen Verständnis der Ekstase aus, das sich bei genauerer Betrachtung der Philosophie vor Bataille und der seiner Zeitgenossen wohl auch bei Schelling und Heidegger finden ließe, so meint dies keinerlei Gefühlserguß, und noch weniger irgendeine mystische Verzückung. Sie definiert ausschließlich die sowohl ontologische als auch gnoseologische Unmöglickeit einer absoluten Immanenz (oder des Absoluten, also der Immanenz) und folglich die Unmöglichkeit einer Individualität im strengen Sinn wie auch die einer reinen kollektiven Totalität. Die Frage des

Individuums und die Frage des Kommunismus sind eng verknüpft mit und in der allgemeinen Problematik der Immanenz[2]. Sie verweigern beide die Ekstase. Und die Frage der Gemeinschaft ist für uns künftig untrennbar verbunden mit der Frage der Ekstase: Das heißt, sie ist, wie wir allmählich verstehen, untrennbar verbunden mit einer Frage nach dem Sein, das als etwas anderes als die Absolutheit der Totalität der Seienden zu verstehen wäre.

Die Gemeinschaft oder das Ekstatisch-Sein des Seins selbst? Das wäre die Frage.

*
* *

(Ich möchte an dieser Stelle einige Vorbehalte skizzieren, auf die ich später zurückkommen werde: Hinter der Frage des Individuums, jedoch jenseits des Individuums, müßte sich wohl die Frage nach der Singularität auftun. Was sind *ein* Körper, *ein* Gesicht, *eine* Stimme, *ein* Tod, *eine* Schrift – die alle nicht unteilbar, jedoch singulär sind? Welche singuläre Notwendigkeit besitzen sie denn in der Mit-Teilung, die die Körper, die Stimmen, die Schrift(en) im allgemeinen und als Gesamtheit teilt und miteinander kommunizieren läßt? Diese Frage wäre letztendlich die genaue Kehrseite der Frage des Absoluten. Insofern konstituiert sie die Frage nach der Gemeinschaft, in deren Zusammenhang wir ihr später weiter nachgehen müssen. Aber die Singularität hat niemals die Natur oder die Struktur der Individualität. Die Singularität ereignet sich nicht in der Ordnung der Atome, diesen

identifizierbaren, wenn nicht sogar identischen Identitäten, sondern auf der Ebene des *clinamen,* das selbst nicht identifiziert werden kann. Sie ist mit der Ekstase im Bunde: man kann eigentlich nicht sagen, daß das singuläre Wesen das Subjekt der Ekstase sei, denn diese kennt kein «Subjekt», aber man muß wohl sagen, daß die Ekstase (die Gemeinschaft) dem singulären Wesen *zu*stößt.)

*
* *

Die enge Verbindung von Individuum und Kommunismus in einer Philosophie der Immanenz, die die Ekstase nicht wahrhaben will, ist jedoch kein einfaches Symmetrieverhältnis. Der Kommunismus ist mit einem äußersten Spiel, mit einer äußersten Souveränität, ja Ekstase verbunden, der das Individuum als solches unwiderruflich verborgen bleibt – dies zeigt sich zum Beispiel darin, daß Marx in seinem euphorischen Überschwang nicht eher verstummen kann, als bis sich jenseits der kollektiven Regulation der Bedürfnisse ein Reich der Freiheit auftut, in dem Mehrarbeit nicht mehr ausgebeutete *Arbeit*, sondern Kunst und Erfindung bedeuten würde. Diese Verbindung zur Ekstase aber blieb vage, verborgen, sie wurde oft genug selbst vom Kommunismus verkannt (sagen wir, um Namen zu nennen, von Lenin, Stalin und Trotzky); sie taucht blitzartig auf in den Ausbrüchen der Poesie, der Malerei, des Films ganz zu Beginn der Revolution der Sowjets, oder in den Motiven, die Benjamin dazu bewegen konnten, sich Marxist zu nennen; sie klingt auch an in dem, was nach Blanchot das

Wort «Kommunismus» übermitteln oder artikulieren (eher als bedeuten) sollte («Der Kommunismus: was jede bereits bestehende Gemeinschaft ausschließt (und sich aus ihr ausschließt) [2bis]»). Aber auch dies wurde letztlich nicht nur vom «realen» Kommunismus verkannt, sondern bei näherer Betrachtung auch von jenen vereinzelten «Kommunisten» selbst, die vielleicht (zumindest bis heute) niemals erkennen konnten, wo in ihrem Wortgebrauch die Metapher (oder die Hyperbel) begann und wo sie endete; noch weniger wußten sie, welche andere Trope angebracht wäre – sofern das Wort überhaupt ersetzt werden sollte – oder welche Tropen zu verschwinden hätten, um deutlich zu machen, welche Idee von «Kommunismus» ihnen vorschwebte.

So konnten sie eine Verbindung zu einem Denken der Kunst, der Literatur und des Denkens selbst – die nur andere Figuren oder andere Erfordernisse der Ekstase sind – herstellen, aber sie vermochten nicht wirklich, explizit und thematisch (auch wenn «explizit» und «thematisch» hier nur sehr vage Kategorien darstellen...) mit einem Denken der Gemeinschaft zu kommunizieren. Oder aber ihre Verbindung zu einem derartigen Denken blieb verborgen oder in der Schwebe.

Die ethischen, politischen und philosophischen Entwürfe der Gemeinschaft haben – wenn es sie gab (und es gibt sie immer, mögen sie auch nichts weiter sein als Gefasel über Brüderlichkeit oder ausgeklügelte Konstrukte zur «Intersubjektivität») – ihre humanistischen Ideen oder ihre Verstrickung in den Humanismus unbeirrt fortgesponnen, ohne auch nur einen Augenblick lang zu bedenken, daß jene singulären Stimmen von der Gemeinschaft sprechen könnten, ja vielleicht sogar von nichts anderem sprächen, ohne auch nur zu bedenken, daß eine gemeinhin als «literarisch» oder «ästhetisch» bezeichnete Erfah-

rung eingebunden ist *in* die Erfahrung der Gemeinschaft und mit ihr zu ringen hat. (Haben wir, um eine anderes Beispiel zu nennen, noch hinreichend in Erinnerung, was die frühen, sowie einzelne spätere Schriften von Roland Barthes darstellten?)

Eben diese Stimmen, die nicht mitzuteilen wußten, was sie vielleicht unwissentlich sagten, wurden in der Folge unter dem Motto von «Kulturrevolution», von allerlei Arten «kommunistischen Schreibens» oder vom «Niederschlag proletarischer Kultur» in lautstarken Erklärungen ausgeschlachtet und von neuem übertönt. Die professionellen Gesellschaftstheoretiker sahen darin, sicher nicht ganz zu unrecht, auch wenn es ein etwas kurzsichtiges Urteil war, entweder nur eine bourgeoise Pariser (oder Berliner) Form des *Proletkultes,* oder nur die unbewußte Wiederkehr der Idee einer «Republik der Künstler», die ihren Ursprung 200 Jahre früher in der Jenaer Romantik hatte. In beiden Fällen handelte es sich um ein simples, klassisches und dogmatisches Wahrheitssystem: nämlich eine dem Politischen (der Form oder der Reglementierung der Gemeinschaft) adäquate Kunst, eine der Kunst adäquate Politik. Voraussetzung war jeweils eine Gemeinschaft, die sich im Absoluten des Werkes oder sich selbst als Werk verwirklicht. Genau deshalb blieb diese «Modernität», was immer sie auch vorgeben mochte, im Grunde ein Humanismus.

Selbst wenn es naiv oder widersprüchlich erscheinen mag, müssen wir auf das zurückkommen, was die Forderung nach einer literarischen Erfahrung[3] der Gemeinschaft oder des Kommunismus hat auftauchen lassen. Dieses ist gewissermaßen sogar die einzige Frage, die sich überhaupt stellt. Aber alle Begriffe, die diese Frage tangieren, müssen umgewandelt werden, müssen in einem anderen Raum von neuem ins Spiel gebracht wer-

den, in einem Raum, der ganz anders strukturiert wäre als durch jene Dispositive, die sich einem nur allzu leicht aufdrängen (zum Beispiel: Einsamkeit des Schriftstellers / Kollektivität oder Kultur / Gesellschaft oder Elite / Massen – es spielt keine Rolle, ob diese Unterscheidungen als Gegensätze oder im Sinne der «Kulturrevolution» als Entsprechungen auftauchen). Daher muß zunächst die Frage der Gemeinschaft wieder ins Spiel gebracht werden, denn von ihr hängt die erforderliche Neuaufteilung des Raumes ab. Bevor man sich dazu anschickt, muß gesagt werden, daß *der Kommunismus* nicht länger unser unüberschreitbarer Horizont sein kann – ohne damit die ungebrochene Freizügigkeit oder die rege Unruhe, die in diesem Wort – «der Kommunismus» – stecken, irgendwie schmälern zu wollen und ohne damit die Exzesse, die er ermöglicht, zu leugnen, aber auch im vollen Bewußtsein sowohl der Hypotheken, die ihn belasten, als auch der sicher nicht ganz zufälligen Abnutzung, die das Wort erfahren hat. Er ist in der Tat dieser Horizont schon nicht mehr – wir haben jedoch keinerlei Horizont überschritten. Hat man einmal resigniert, so sieht alles so aus, als bildeten das Verschwinden, die Unmöglichkeit und die Verdammung des Kommunismus den neuen unüberschreitbaren Horizont. Solche Umkehrungen kennt man ja; sie haben noch nie etwas in Bewegung gebracht. Man muß die *Horizonte* als solche angreifen. Die äußerste Grenze der Gemeinschaft, oder die Grenze, die die Gemeinschaft als solche bildet, folgt – wie man später sehen wird – einer ganz anderen Bahnung. Wenn man also behauptet, daß der Kommunismus nicht länger unser unüberschreitbarer Horizont ist, dann muß man auch mit ebensoviel Nachdruck verlangen, daß jede Forderung nach Kommunismus teilhat an jener Geste, die uns, über alle Horizonte hinauszugehen zwingt.

*
* *

Um zu begreifen, was auf dem Spiel steht, muß man zunächst auch den Horizont, der *hinter* uns liegt, freilegen. Man müßte also jene Auflösung der Gemeinschaft hinterfragen, die angeblich die entscheidende Erfahrung war, aus der das moderne Zeitalter entsprungen wäre. Für das Bewußtsein dieser Auflösung steht Rousseau: Man erfährt oder betrachtet die *Gesellschaft* als Verlust oder als Verfall einer gemeinschaftlichen (und kommunikativen) Vertrautheit; sie bringt von nun an zweierlei hervor: Zum einen macht sie den Menschen zwangsläufig zum Einzelgänger, zum anderen machen ihr Wunsch und ihr politisches Projekt ihn zum Bürger einer freien souveränen Gemeinschaft. Während die politischen Theoretiker vor Rousseau entweder die Einrichtung eines Staates oder die Ordnung einer Gesellschaft konzipiert hatten, ist Rousseau – der ansonsten viel von ihnen übernommen hat – vielleicht der erste, der versucht, die Gemeinschaft zu denken, oder genauer gesagt der erste, der das Problem der Gesellschaft als Sorge um die Gemeinschaft empfindet; der erste, der sich als Bewußtsein eines (vielleicht irreparablen) Bruchs, eines Auseinanderfallens der Gemeinschaft erlebt. Dies wird später das Bewußtsein der Romantik und Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* sein: die letzte Gestalt des Geistes, bevor alle Gestalten und die Geschichte selbst im absoluten Wissen aufgehen, ist die Spaltung der Gemeinschaft (in diesem Fall der Religion). Bis heute hat man die Geschichte auf dem Hintergrund der verlorenen Gemeinschaft gedacht – die es wiederzufinden oder wiederherzustellen galt.

Die verlorene oder zerbrochene Gemeinschaft kann auf

verschiedenste Weise, mit allen möglichen Paradigmen illustriert werden: die natürliche Familie, die attische Polis, die römische Republik, die urchristliche Gemeinde, Korporationen, Gemeinden oder Bruderschaften – immer geht es um ein verlorenes Zeitalter, in dem die Gemeinschaft sich noch aus engen, harmonischen und unzerreißbaren Banden knüpfte und in dem sie in ihren Institutionen, ihren Riten und Symbolen vor allem sich selbst das Schauspiel, ja sogar die lebendige Darbietung ihrer eigenen Einheit, der ihr immanenten Vertrautheit und Autonomie offenbarte. Im Unterschied zur Gesellschaft (die einfach ein Zusammenschluß oder eine Verteilung von Kräften und Bedürfnissen ist), im Gegensatz aber auch zur Gewaltherrschaft (welche die Gemeinschaft auflöst, indem sie die Völker ihrer Waffengewalt und ihrem Ruhm unterwirft), ist die Gemeinschaft nicht allein das vertraute Kommunizieren und die enge Verbindung ihrer Mitglieder untereinander, sondern auch das organische Einswerden ihrer selbst mit ihrem eigenen Wesen. Sie besteht nicht nur aus einer gerechten Verteilung von Aufgaben und Gütern, auch nicht in einem geglückten Gleichgewicht von Kräften und Machtverhältnissen, sondern vor allem im Mitteilen, Auflösen oder Eindringen einer Identität in eine Pluralität, und zwar so, daß jedes einzelne Mitglied dieser Pluralität seine Identität nur genau durch diese zusätzliche Vermittlung seiner Identifikation mit dem lebendigen Körper der Gemeinschaft findet. Im Leitspruch der Republik definiert die *Brüderlichkeit* die Gemeinschaft: es ist dies das Modell der Familie und der Liebe.

Aber genau hier muß man dem rückblickenden Bewußtsein vom Verlust der Gemeinschaft und ihrer Identität mißtrauen (einerlei nun, ob sich dieses Bewußtsein tatsächlich als historische Rückschau begreift oder ob es, ungeachtet der Realität vergangener Ereignisse, um eines

Ideals oder Zukunftsentwurfes willen, derartige Bilder herstellt). Man muß diesem Bewußtsein zunächst deshalb mißtrauen, weil es das Abendland von Anbeginn an zu begleiten scheint: In jedem einzelnen Augenblick seiner Geschichte hat es sich schon immer der Sehnsucht nach einer noch archaischeren, einer verschollenen Gemeinschaft hingegeben und den Verlust von familiärer Vertrautheit und Brüderlichkeit, des Zusammenlebens überhaupt, beklagt. Unsere Geschichte beginnt mit dem Aufbruch Odysseus', mit dem sich zugleich Rivalität, Zwietracht und Intrigen in seinem Palast einrichten. Um Penelope herum, die das Tuch der Intimität unaufhörlich fortwebt, ohne es jemals zu Ende zu bringen, errichten die Freier die gesellschaftliche Urszene, die Szenerie von Krieg und Politik – die reine Äußerlichkeit.

Das eigentliche Bewußtsein vom Verlust der Gemeinschaft ist jedoch christlichen Ursprungs: Die Gemeinschaft, der Rousseau, Schlegel, Hegel, später Bakunin, Marx, Wagner oder Mallarmé nachtrauerten oder die sie herbeisehnten, wird als Einswerdung gedacht, und diese Kommunion vollzieht sich in ihrem Ursprung wie in ihrem Ende im mystischen Leib Christi. Die Gemeinschaft könnte also durchaus sowohl der älteste Mythos des Abendlandes als auch der durch und durch moderne Gedanke der Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben sein: Es ist dies die Vorstellung vom Menschen, der in die reine Immanenz eindringt. (Die christliche Religion kennt nur zwei einander gegensätzliche Dimensionen: die des *deus absconditus* – in der das abendländische Göttliche unaufhörlich verschwindet – und die des Menschengottes, des *deus communis,* als Bruder aller Menschen, dessen Erfindung zunächst aus der Idee einer familiären Immanenz, die der Menschheit eigen wäre, und später aus der Idee der Geschichte als Immanenz des Heilsgeschehens entsprungen ist.)

Es könnte also durchaus sein, daß das Denken der Gemeinschaft oder die Sehnsucht nach ihr erst eine späte Erfindung ist, ein Versuch also, auf die bittere Wirklichkeit der Erfahrung der Moderne zu antworten – auf jene Erfahrung nämlich, daß die Gottheit sich unaufhörlich aus der Immanenz zurückzog, daß der Gott-Bruder im Grunde *selbst* der *deus absconditus* war (was Hölderlin erkannt hatte), und daß das göttliche Wesen der Gemeinschaft – oder die Gemeinschaft als Existenz des göttlichen Wesens – das eigentlich Unmögliche darstellte. Man hat dies auch den Tod Gottes genannt: Dieser Ausdruck ist jedoch noch ganz durchdrungen von der Möglichkeit, wenn nicht sogar der Notwendigkeit einer Auferstehung, die sowohl den Menschen als auch Gott einer gemeinsamen Immanenz zurückgibt. (Nicht nur Hegel, sondern bis zu einem gewissen Grad auch Nietzsche belegt dies.) Vom "Tod Gottes" zu reden, bedeutet in gewisser Weise auch zu verkennen, daß das "Göttliche" nur ist, was es ist (wenn es «ist»), sofern es der Immanenz entzogen ist oder sich aus ihr zurückgezogen hat – mitten in der Immanenz, wenn man so will, ihr entzogen ist. Mehr noch, genau genommen bedeutet dies folgendes: Nicht etwa weil es «Göttliches» gäbe, wäre dessen Anteil der Immanenz entzogen; ganz im Gegenteil, es kann so etwas wie das «Göttliche» nur insofern geben, als die Immanenz selbst hier und da (aber kann man das denn lokalisieren? Ist es nicht vielmehr das, was Ort und Raum schafft?) der Immanenz entzogen wird. (Und vielleicht sollte man letztendlich nicht mehr von «göttlich» sprechen. Vielleicht sollte man begreifen, daß Gemeinschaft, Tod, Liebe, Freiheit, Singularität Namen für das «Göttliche» sind, weil sie einerseits an seine Stelle treten – ohne es aufzuheben oder wiederzubeleben – und weil andererseits diese Substitution nichts Anthropomorphes oder Anthropozentrisches hat und einem Mensch-Werden des «Göttlichen» keinerlei Gelegenheit bietet.

Die Gemeinschaft wird in Zukunft die Grenze des Menschlichen wie des Göttlichen ausmachen. Mit Gott oder den Göttern wurde die Einswerdung, die Kommunion – als Substanz und Handlung, als Akt der immanenten Substanz, die mitgeteilt wird, – der Gemeinschaft endgültig entzogen [4].)

Das christliche, das moderne, humanistische Bewußtsein vom Verlust der Gemeinschaft könnte vielleicht tatsächlich nichts anderes als die transzendentale Illusion einer Vernunft sein, die die Grenzen der ihr möglichen Erfahrung überschreitet, was im Grunde die Erfahrung der entschwundenen Immanenz wäre. *Die Gemeinschaft hat nicht stattgefunden* oder anders gesagt, wenn man wohl annehmen darf, daß die Menschheit gänzlich andere Formen des sozialen Bandes als die uns bekannten erlebt hat (oder außerhalb der industrialisierten Welt noch lebt), dann hat die Gemeinschaft nicht so stattgefunden, wie wir sie uns vorstellen, wenn wir sie auf diese unterschiedlichen Gesellschaftsformen projizieren. Sie fand weder bei den Guayaki-Indianern noch in irgendeinem Hütten-Zeitalter à la Rousseau statt, weder im «Geist eines Volkes» im hegelschen Sinn noch in den *Agapen* der Christen. Die *Gesellschaft* und mit ihr Staat, Industrie und Kapital tauchten nicht auf, um eine bereits bestehende *Gemeinschaft* aufzulösen. Sicherlich wäre es genauer und würde mit jenem Hin-und-Her der ethnologischen Interpretationen, all diesen Ursprungsphantasien oder Trugbildern eines verlorenen «Einst» aufräumen; zu behaupten, daß die *Gesellschaft* – die «Sozietät», der trennende Zusammenschluß von Kräften, Bedürfnissen und Zeichen – an die Stelle von etwas getreten ist, wofür wir weder einen Namen noch einen Begriff haben; dieses etwas ging aus einer viel weitreichenderen Kommunikation (aus einer Verbindung zu den Göttern, dem Kosmos, den Tieren, den Toten, den unbekannten

Wesen) hervor, als sie im Rahmen des sozialen Bandes möglich wäre, *und* beruhte gleichzeitig auf einer noch weitaus radikaleren und vielfältigeren Gliederung eben dieser Beziehung, was häufig viel gravierendere Auswirkungen (wie Einsamkeit, Aussonderung, Ächtung, mangelnde Unterstützung) hatte, als wir es von einem Minimum an Gemeinschaftlichkeit im Rahmen des sozialen Bandes erwarten würden. Die *Gesellschaft* ist nicht aus dem Zusammenbruch einer *Gemeinschaft* entstanden. Sie entstand beim Verschwinden oder Bewahren dessen – Stämme oder Reiche –, was vielleicht ebensowenig mit dem, was wir «Gemeinschaft» nennen, zu tun hat wie mit dem, was wir als «Gesellschaft» bezeichnen. Die Gemeinschaft ist also keinesfalls das, was die Gesellschaft zerbrochen oder verloren hätte, sondern sie ist das, *was uns zustößt* – als Frage, Erwartung, Ereignis, Aufforderung –, was uns also *von* der Gesellschaft *ausgehend* zustößt.

Nichts ging also verloren und daher ist auch noch nichts verloren. Verloren sind nur wir selbst, auf die unsere eigene Erfindung, das «gesellschaftliche Band» nämlich (die Verhältnisse, die Kommunikation), wie das Netz einer ökonomischen, technischen, politischen und kulturellen Falle erdrückend herabfällt. Da wir uns in seinen Maschen verfangen haben, haben wir uns das Phantasiegebilde von der verlorenen Gemeinschaft ersonnen.

*
* *

Was von der Gemeinschaft «verloren» ging – die Immanenz und die Vertrautheit einer Einswerdung – ist nur insofern verloren, als ein solcher «Verlust» für die «Gemeinschaft» selbst konstitutiv ist.

Dies ist jedoch kein Verlust: Die Immanenz ist im Gegenteil genau das, was – wenn es sich ereignen würde – augenblicklich die Gemeinschaft oder auch die Kommunikation als solche vernichten würde. Der Tod ist hierfür nicht einfach ein Beispiel, er ist dessen Wahrheit. Betrachtet man am Tod jenes Moment, das in ihm die Immanenz auftauchen läßt (die Verwesung als Rückkehr zur Natur, «alles wird zu Staub und kehrt so in den Kreislauf zurück» – oder andere paradiesische Varianten dieses «Spiels»), und vergißt man, was ihn immer unwiderruflich *singulär* macht, dann gibt es im Tod keine Gemeinschaft und keine Kommunikation mehr: Hier herrscht nur die gleichförmige Identität der Atome.

Aus diesem Grund ist die Wahrheit derjenigen politischen oder kollektiven Unternehmungen, die von einem Willen zur absoluten Immanenz beherrscht werden, die Wahrheit des Todes. Die Immanenz, d.h. die einheitsstiftende Verschmelzung, birgt keine andere Logik in sich als die des Selbstmordes der Gemeinschaft, die sich auf das Prinzip der Immanenz bezieht. Daher verlangte die Logik des Nazi-Deutschlands nicht allein die Ausrottung des anderen, des Untermenschen, der nicht jenem Eins von Blut und Boden angehörte, sondern implizierte auch virtuell das Opfer all derjenigen, die innerhalb der «arischen» Gemeinschaft den Kriterien der *reinen* Immanenz nicht entsprachen. Da zudem solche Kriterien ganz offensichtlich nicht definiert und eingegrenzt werden können, so hätte der Selbstmord der gesamten deutschen Nation eine nicht unwahrscheinliche Extrapolation dieses Prozesses darstellen können: übrigens wäre es nicht

falsch zu behaupten, daß dies tatsächlich in gewisser Weise im geistigen Leben dieser Nation auch so geschehen ist.

Der Selbstmord oder der gemeinsame Tod der Liebenden ist eine der mythisch-literarischen Figuren dieser Logik der Einswerdung in der Immanenz. Man kann in dieser Figur nicht herausfinden, welches von beiden, Einswerdung oder Liebe, im Tod Modell für das andere wird. In Wirklichkeit vollendet der Tod mit der Immanenz der beiden Liebenden die unendliche Wechselbeziehung dieser beiden Instanzen: Die leidenschaftliche Liebe wird von der christlichen Kommunion her entworfen, während die Gemeinschaft nach dem Prinzip der Liebe gedacht wird. Dies belegt auch der hegelsche Staat, der zwar nicht auf dem Modell der Liebe basiert – denn er gehört der sogenannten Sphäre des «objektiven Geistes» an –, der aber dennoch die Wirklichkeit der Liebe zum *Grundprinzip* hat, das heißt die Tatsache, «im anderen das Moment der eigenen Selbsterhaltung zu haben». In diesem Staat hat jeder seine Wahrheit im anderen, der der Staat selbst ist und dessen Wirklichkeit sich am allerdeutlichsten dann zeigt, wenn seine Glieder ihr Leben in einem Krieg hingeben, den zu führen auf der alleinigen und freien Entscheidung des Monarchen als tatsächliche Selbstgegenwart des Subjektes Staat beruht [5].

Sicherlich konnte und kann die Aufopferung von Menschen für die Gemeinschaft – und folglich auch durch sie – durchaus Sinn haben, allerdings unter der Bedingung, daß dieser «Sinn» auch wirklich der Sinn einer Gemeinschaft ist, und daß es sich bei dieser Gemeinschaft nicht um eine Todesgemeinschaft handelt (so wie sie zumindest seit dem Ersten Weltkrieg in Erscheinung tritt und uns eben dazu berechtigt, nicht mehr «für das Vaterland sterben» zu wollen). Nun ist aber die Gemeinschaft

der menschlichen Immanenz, der Mensch, der sich selbst, oder Gott, der Natur und seinen eigenen Werken gleich geworden ist, eine derartige Todesgemeinschaft – ja, eine Gemeinschaft von Toten. Der vom Humanismus vollendete Mensch, ob Individualist oder Kommunist, ist der tote Mensch. Das will heißen, daß der Tod hier nicht der unbeherrschbare Exzeß der Endlichkeit, sondern die unendliche Vollendung eines immanenten Lebens ist; es ist der Tod selbst, der hier der Immanenz überantwortet wird, und gerade diese Aufhebung des Todes hat sich die christliche Kultur, als wolle sie damit ihre eigene Transzendenz verschlingen, letztlich zum höchsten Werk erkoren. Seit Leibniz gibt es in unserem Universum den Tod nicht mehr: In irgendeiner Weise wird jede endliche Negativität von einer unbegrenzten Zirkulation von Sinn (von Werten, von Zwecken und Zielsetzungen, von der Geschichte...) verschüttet oder aufgefangen, sie zieht aus jedem endlichen singulären Schicksal einen Mehrwert an Menschlichkeit oder an unendlicher Übermenschlichkeit. Genau das aber setzt den Tod eines jeden und aller im Leben des Unendlichen voraus.

Generationen von Bürgern und politischen Aktivisten, von Arbeitern und Staatsdienern glaubten, ihr Tod würde in dem, was kommen sollte, aufgefangen oder aufgehoben, in der Zu-kunft einer Gemeinschaft also, die ihre Immanenz erlangen würde. Heute bleibt uns nur noch die bittere Erkenntnis, daß eine solche Gemeinschaft, ob sie nun Volk, Nation oder Gesellschaft der Produzenten heißen mag, in immer weitere Ferne entschwindet. Dieses Bewußtsein ist jedoch, genau wie das Bewußtsein vom «Verlust» der Gemeinschaft, oberflächlich. In Wahrheit gibt es keine Aufhebung des Todes. Die Einswerdung, die da kommen soll, entschwindet nicht, sie wird nicht aufgeschoben: Ihr war niemals eine Zu-kunft

beschieden, sie wird sich weder ereignen noch eine Zukunft bilden können. Was jedoch eine Zukunft bildet und folglich tatsächlich kommen wird, ist immer nur der singuläre Tod; was nicht heißen soll, daß er nicht in der Gemeinschaft geschieht – ganz im Gegenteil, aber darauf werde ich noch zurückkommen. Die Einswerdung aber ist nicht die Zukunft des Todes, genausowenig wie der Tod die einfache sich unendlich wiederholende Vergangenheit der Gemeinschaft ist.

Zwar mag der Tod von Millionen durch das Aufbegehren derer, die sterben, *seine Rechtfertigung finden:* er ist gerechtfertigt als Antwort auf das Unerträgliche, als Aufstand gegen die gesellschaftliche, politische, technische, militärische und religiöse Unterdrückung. Aber dieser Tod ist dadurch nicht *aufgehoben:* Keine Dialektik, keine Heilsidee führt diesen Tod je in eine andere Immanenz als in die ... des Todes (des Stillstandes, der Verwesung, die nur Parodie oder Kehrseite der Immanenz sind). Das moderne Zeitalter hat nun aber die Rechtfertigung des Todes immer nur in der Figur des Heils oder der dialektischen Aufhebung der Geschichte gedacht. Das moderne Zeitalter mühte sich verbissen, die Zeit der Menschen und ihrer Gemeinschaften in eine Kommunion, in eine unsterbliche Einswerdung hineinzuzwängen, in der letztendlich der Tod den sinnlosen Sinn, den er eigentlich haben sollte, und den er unweigerlich hat, verliert.

So sind wir nun dazu verurteilt, ja gezwungen, diesen außerhalb des Sinns des Todes liegenden Sinn anderswo als in der Gemeinschaft zu suchen. Aber dies ist ein absurdes Unterfangen (es ist die Absurdität einer jeden Philosophie des Individuums). Der Tod ist mit der Gemeinschaft untrennbar verbunden, denn gerade durch den Tod offenbart sich die Gemeinschaft – und umgekehrt.

Nicht zufällig hat dieses Motiv der gegenseitigen Offenbarung sowohl das ethnologisch orientierte Denken als auch das Denken Freuds und Heideggers, sowie zur selben Zeit, d.h. im Zeitraum zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg, das Denken Batailles beschäftigt.

Gerade das Motiv der Offenbarung des Mit-Seins oder des Miteinander-Seins durch den Tod, bzw. das Motiv der Kristallisation der Gemeinschaft um den Tod ihrer Mitglieder, *das heißt um den «Verlust» (der Unmöglichkeit) ihrer Immanenz heraus* – sie entsteht also nicht aus deren alles verschmelzender Aufhebung in irgendeiner kollektiven Hypostase –, dieses Motiv führt uns in einen Gedankenraum, der mit all jenen Problemstellungen von Sozialität und Intersubjektivität (bis hin zur husserlschen Problematik des *alter ego*), in denen die Philosophie bei aller Anstrengung gefangen blieb, inkommensurabel ist. Der Tod geht unwiderruflich über alle Möglichkeiten einer Metaphysik des Subjekts hinaus. Das Phantasma dieser Metaphysik, das Phantasma, das Descartes (fast) nicht zu denken wagte, was aber die christliche Theologie bereits aufgebracht hatte, liegt in der Vorstellung eines Toten, der wie Monsieur Waldemar bei Villiers sagen würde: «ich bin tot» *–ego sum...mortuus*. Wenn das *ich* nicht sagen kann, daß es tot ist, wenn das *ich* tatsächlich in *seinem* Tod verschwindet, in jenem Tod, der in der Tat sein Ureigenstes, das Allerunveräußerlichste ist, so deshalb, weil das *ich* etwas anderes ist als ein Subjekt. Alle Reflexionen Heideggers über das «Sein zum (oder für den) Tod» hatten keinen anderen Sinn, als dies aussprechen zu wollen: *ich* ist *–bin* – kein Subjekt. (Wenngleich derselbe Heidegger, als es um die Gemeinschaft als solche ging, sich auch in der Vision eines Volkes und eines Schicksals, das zumindest teilweise als Subjekt gedacht war, verstrickt hat [6]. Dies beweist

wohl, daß das «Sein zum Tode» des *Daseins* nicht bis in letzter Konsequenz in sein *Mitsein* impliziert ist – und diese Implikation gilt es nun für uns zu denken.)

Was kein Subjekt ist, eröffnet und öffnet sich eine(r) Gemeinschaft, die zu denken wiederum alle Möglichkeiten einer Metaphysik des Subjektes übersteigt. Die Gemeinschaft webt nicht zwischen den Subjekten das Band eines höheren Lebens, eines unsterblichen oder jenseits des Todes gelegenen Lebens (wie sie ebensowenig ein Geflecht aus gemeinen Banden ist, aus Banden, die einer Wesensgleichheit durch das Blut oder einer Assoziation von Bedürfnissen entspringen), sondern sie ist grundlegend, sofern es sich hier um eine «Gründung» handelt, auf den Tod derer verwiesen, die man vielleicht fälschlich ihre «Glieder» nennt (sofern es sich bei ihr nicht um einen Organismus handelt). Aber die Gemeinschaft ist dem Tod nicht so zugeordnet, als ob er ihr Werk wäre. Ebensowenig wie die Gemeinschaft ein Werk ist, macht sie aus dem Tod ein Werk. Der Tod, dem sich die Gemeinschaft zuordnet, *bewerkstelligt* kein Umschlagen des toten Wesens in irgendeine einheitsstiftende Vertrautheit, und die Gemeinschaft ihrerseits*bewerkstelligt* keine Verklärung ihrer Toten zu irgendeiner Substanz oder zu irgendeinem Subjekt, ob es nun Vaterland, Heimaterde oder Blutsbande, Nation, erlöste oder vollendete Menschheit, verabsolutierte Phalanstère à la Fourier, Familie oder mystischer Leib wäre. Sie ist auf den Tod hingeordnet wie auf etwas, woraus man eben kein *Werk machen* kann (es sei denn ein Todeswerk, sobald man daraus ein Werk machen will...). Diese Gemeinschaft ist eben dazu da, diese Unmöglickeit in sich zu tragen und auf sich zu nehmen, oder genauer gesagt – denn man kann hier weder von Funktion noch von Finalität sprechen –, stellt die Unmöglichkeit, aus dem Tod ein Werk zu machen, jenes Moment dar, das sich als «Ge-

meinschaft» einschreibt und behauptet.

Die Gemeinschaft wird im Tod des anderen offenbart, so wird sie immer dem andern offenbart. Die Gemeinschaft ist das, was stets durch und für den anderen geschieht. Dies ist nicht der Raum der *«Ich-Selbst (Moi)»* – jener im Grunde unsterblichen Subjekte und Substanzen – sondern der Raum der *Ich (je)*, die immer *ein Anderer* sind (andernfalls wären sie nichts). Wenn die Gemeinschaft im Tod des anderen offenbart wird, so weil der Tod selbst die wahrhaftige Gemeinschaft der *Ich (je)* ist, die keine *Ich-Selbst (Moi)* sind. Es ist keine Einswerdung, die die *Ich-Selbst (moi)* zu einem einzigen *Ich-Selbst (Moi)* oder zu einem höheren *WIR* verschmelzen würde. Es ist die Gemeinschaft der *anderen*. Die wahrhaftige Gemeinschaft der sterblichen Wesen bzw. der Tod als Gemeinschaft bedeutet die Unmöglichkeit ihrer Einswerdung. Die Gemeinschaft nimmt also folgende besondere Stellung ein: Sie garantiert die Unmöglichkeit ihrer eigenen Immanenz, die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Seins als Subjekt. Die Gemeinschaft garantiert und markiert in gewisser Weise die Unmöglichkeit der Gemeinschaft – dies ist ihre ureigene Geste und die Spur ihres Tuns. Eine Gemeinschaft ist weder ein Projekt, das eine Verschmelzung intendieren würde, noch allgemeiner gesehen, ein auf ein Produkt oder Werk zielendes Projekt – sie ist überhaupt kein *Projekt* (gerade hierin unterscheidet sie sich zutiefst vom «Geist eines Volkes», jener Figur, die von Hegel bis Heidegger die Kollektivität als Projekt und umgekehrt das Projekt als ein kollektives erscheinen ließ – was nicht heißen soll, das die Singularität eines «Volkes» uns nichts zu denken aufgäbe).

Eine Gemeinschaft stellt ihren Mitgliedern den Tod als deren Wahrheit vor Augen (man könnte auch sagen, es gibt keine Gemeinschaft unsterblicher Wesen; man kann sich

entweder eine Gesellschaft oder die Einswerdung unsterblicher Wesen vorstellen, aber keine Gemeinschaft). Sie ist die Darstellung der Endlichkeit und des unwiderruflichen Exzesses, die das endliche Wesen ausmachen: seinen Tod nämlich, aber auch seine Geburt. Einzig die Gemeinschaft bietet mir meine Geburt dar und mit ihr zugleich die Unmöglichkeit, sie noch einmal zu erleben oder etwa meinen Tod zu überwinden.

> «Wenn ein Lebender seinesgleichen sterben sieht, kann er nur noch *außer sich* weiter existieren.
> (...)
> Jeder von uns wird so aus der Enge seiner Person herausgetrieben und verliert sich so weit als irgend möglich in der Gemeinschaft von seinesgleichen. Aus diesem Grunde ist es für ein gemeinsames Leben unabdingbar, sich an der *Größe des Todes* zu messen. Das Los einer Vielzahl privater Lebensläufe ist die geistige Kleinkrämerei. Eine Gemeinschaft jedoch kann nur bestehen bleiben, solange sie von der Intensität des Todes durchdrungen ist, sie zerfällt, sobald es ihr an jener Größe, die der Gefahr eignet, ermangelt. Sie muß das auf sich nehmen, was die menschliche Bestimmung an «Unstillbarem», an «Ungestilltem» in sich trägt, und den glühenden Wunsch nach Ruhm schüren. Jeder x-beliebige Mensch kann den lieben langen Tag nur eine kaum vorhandene Lebensintensität verspüren: Er verhält sich so, als ob der Tod nicht existiere, und lebt so, ohne daran Schaden zu nehmen, unter seinem Niveau.»
> [VII, 245-246].

*
* *

Sicherlich ist Bataille in der einschneidenden Erfahrung vom modernen Schicksal der Gemeinschaft am weitesten gegangen. Bei allem auch heute noch immer viel zu geringem (oft vielleicht sogar frivolem) Interesse, das man Batailles Denken entgegenbrachte, wurde noch ausreichend bedacht [7], in wie hohem Maße dieses Denken einer politischen Forderung und Sorge entsprang; oder genauer gesagt, wie sehr sein Denken von einem Anspruch an das Politische und der Sorge um das Politische durchdrungen war, die wiederum vom Denken der Gemeinschaft bestimmt waren.

Bataille hat zunächst die bittere Erfahrung des «verratenen» Kommunismus gemacht. In der Folgezeit erkannte er, daß es nicht darum gehen konnte, diesen Verrat zu korrigieren oder wiedergutzumachen; vielmehr begriff er, daß der Kommunismus, der sich ja den Menschen – die Produktion des Menschen und zwar des Menschen als Produzenten – zum Ziel gesteckt hat, im Grunde mit einer Negation der Souveränität des Menschen zusammenhing, d.h. mit einer Negation dessen, was am Menschen nicht auf die menschliche Immanenz reduzierbar ist, oder anders gesagt, mit einer Negation des Exzesses, d.h. des souveränen Überschreitens der Endlichkeit:

> «Ein Marxist kann sich durchaus vorstellen, daß es einen Wert jenseits des Nützlichen gibt, ja dieser Wert ist sogar unverzichtbar, aber er ist dem Menschen immanent oder er existiert nicht. Was den Menschen transzendiert (gemeint ist selbstverständlich der lebendige Mensch, der Erdenbürger)

> oder ebenso, was über die gemeine Menschheit (die Menschheit ohne Privilegien) hinausgeht, ist schlichtweg unzulässig. Der souveräne Wert ist der Mensch: die Produktion ist nicht der einzige Wert; sie ist nur das Mittel, auf die Bedürfnisse des Menschen zu antworten; sie dient ihm und nicht der Mensch der Produktion.
> (...)
> Trotzdem stellt sich die Frage, ob der Mensch, auf den der Kommunismus die Produktion bezieht, diesen souveränen Wert nicht erst unter einer Vorbedingung akzeptiert hat: nämlich der, für sich selbst auf alles, was wirklich souverän ist, verzichtet zu haben. (...) Der Kommunismus hat das unbezwingbare Begehren, das den Menschen ausmacht, das er *leidenschaftlich, eigenwillig* ist, durch diejenigen unserer Bedürfnisse ersetzt, die man mit einem gänzlich von der Produktion vereinnahmten Leben vereinbaren kann.»
> [VIII, 352--353].

In den 30er Jahren waren unterdessen bei Bataille zwei Momente zusammengetroffen: zum einen eine revolutionäre Agitation, mit der er der Revolte jenen feurigen Elan wiedergeben wollte, den der bolschewistische Staat ihr genommen hatte; zum anderen die Anziehungskraft des Faschismus, insofern dieser den Sinn, vielleicht sogar die Verwirklichung einer intensiv gelebten, dem Exzeß verschriebenen Gemeinschaft anzukündigen schien. (Man darf diese Faszination nicht auf die leichte Schulter nehmen, weder im Falle Batailles noch bei manchen anderen. Der abscheuliche Faschismus, der Faschismus als letzte Bastion des Kapitals, dieser erbärmliche Faschismus versuchte *auch* – auf ebenso erbärmliche und abscheuliche Weise – auf die bereits bestehende, erdrükkende Übermacht der Gesellschaft zu antworten. Er war

ein letztes groteskes und niederträchtiges Aufbäumen einer Obsession der Einswerdung; in ihm nahmen gleichermaßen das Motiv des vermeintlichen Verlustes dieser Einswerdung und die Sehnsucht nach einer solchen Verschmelzung Gestalt an. Insofern war der Faschismus ein letztes heftiges Aufbäumen des Christentums, und letztlich faszinierte er ja auch die gesamte moderne christliche Welt. Keine politisch-moralische Kritik an dieser Faszination kann stichhaltig sein, wenn sie nicht zugleich auch in der Lage ist, das System der *communio* zu dekonstruieren [8].)

Zur Verachtung jedoch, die Bataille alsbald für die Niedrigkeit der faschistischen Rädelsführer und ihrer Gepflogenheiten empfand, kam die Erfahrung, daß jene Sehnsucht nach einem In-Eins-Sein zugleich dem Wunsch nach einem Todeswerk entsprach. Wie man weiß, war er von der Idee besessen, das Schicksal der geheimen Gemeinschaft von *Acéphale* müsse mit einem Menschenopfer besiegelt werden. Er hatte sicher da bereits begriffen, daß, wie er später schrieb [9], die Wahrheit des Sakrifizium letztlich den Selbstmord des Opferpriesters verlangt. Durch den Tod könnte dieser sich mit dem Sein des Opfers vereinen, das in das blutige Geheimnis des gemeinsamen Lebens eingedrungen ist. Er begriff so auch, daß diese eigentlich göttliche Wahrheit – die Wahrheit des Todes in seinem Wirken und als Auferstehung – nicht die Wahrheit der Gemeinschaft der endlichen Wesen darstellt, sondern einen vielmehr in das Unendliche der Immanenz stößt. Doch trifft man nicht auf das Grauen, es ist noch jenseits des Grauens, es ist die völlige Absurdität – sozusagen die fatale Torheit – des Todeswerkes des Todes, wenn man es als das Werk des gemeinsamen Lebens betrachtet. Und gerade diese Absurdität, die im Grunde ein Exzeß an *Sinn*, eine absolute Verdichtung des Willens zum Sinn ist, hat wohl Bataille ver-

anlaßt, sich aus den kommunitären Projekten zurückzuziehen.

So verstand er, wie lächerlich alle sehnsüchtigen Träume von der Einswerdung waren, obgleich gerade er sich lange Zeit – sozusagen im äußerst geschärften Bewußtsein des «Verlustes» der Gemeinschaft, was er mit der ganzen Epoche teilte – die archaischen Gesellschaften und deren sakrale Ordnungen, den Ruhm der militärischen und monarchischen Gesellschaften, oder den Adel der Feudalzeit als verschwundene und faszinierende Formen eines gelungenen, vertrauten mit sich selbst Gemeinsam-Seins vorgestellt hatte.

Dieser modernen und unruhigen Variante des «Rousseauismus» (dessen sich Bataille vielleicht nie endgültig hat entledigen können, worauf ich noch kommen werde) sollte er eine doppelte Feststellung entgegensetzen: zum einen blieben das Sakrifizium, der Ruhm, die Verausgabung nur Simulation, solange sie nicht zum Todeswerk vorstießen, die Nicht-Simulation war also das Unmögliche selbst; zum anderen vollzog sich in der Simulation selbst (d.h. in der Simulation des immanenten Seins) nichtsdestoweniger, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad, das Todeswerk, nämlich in der Beherrschung, der Unterdrückung, der Vernichtung und Ausbeutung, in die letztlich alle sozio-politischen Systeme münden, in denen der Exzeß einer Transzendenz als solcher in der Immanenz gesucht, dargestellt (simuliert) und verankert wird. Nicht erst der Sonnenkönig verbindet die Unterwerfung unter den Staat mit dem strahlenden Glanz des heiligen Ruhmes; jede Monarchie hat immer schon die Souveränität, die sie zur Schau stellt, zu einem Mittel der Herrschaft und Unterdrückung umfunktioniert:

«Die Wahrheit ist, daß wir an dem, was uns fehlt, leiden können, daß es aber, selbst wenn wir uns paradoxerweise danach sehnen, nur aberwitziger Unverstand sein kann, das zu vermissen, was die religiöse und monarchische Ordnung der Vergangenheit ausmachte. Die ganze für diese Ordnung aufgebotene Kraft mündete nur in ein unermeßliches Scheitern, und wenn uns wirklich in dieser Welt, in der die Ordnung zusammengebrochen ist, das Wesentliche abhanden gekommen ist, so können wir nur darüber hinausgehen, ohne auch nur für einen Augenblick von der Möglichkeit eines Zurück zu träumen.» [VIII, 275].

Das Umschlagen der Sehnsucht nach einer verlorenen Einswerdung in das Bewußtsein eines «unermeßlichen Scheiterns» in der Geschichte der Gemeinschaften verband sich für Bataille mit der «Expérience intérieure», der inneren Erfahrung, deren Gehalt, Wahrheit oder letzte Erkenntnis folgendermaßen lautet: «Die Souveränität ist NICHTS». Souveränität heißt also, sich einem Exzeß (einer Transzendenz) souverän auszusetzen, der sich nicht darbietet, der sich nicht aneigenen (oder simulieren) läßt. Ja, er ist auch keine *Gabe,* wohl aber wird das Sein dort aufgegeben. Der Exzeß, dem die Souveränität sich und uns aussetzt, *ist* nicht; und zwar ist er – vielleicht ähnlich wie das Sein bei Heidegger «nicht *ist* » – insofern nicht, als das Sein des endlichen Seienden weniger das ist, was es sein läßt, als vielmehr das, was es einem solchen Aus-Gesetztsein ausliefert. Das Sein des endlichen Seienden setzt es dem Ende des Seins aus.

So ist dieses dem NICHTS der Souveränität Ausgesetztsein das Gegenteil der Bewegung eines Subjekts, das an die Grenze des Nichts gelangen würde (was im Grunde die ewige Bewegung des Subjektes bestimmt, das endlos

das Nichts, d.h. all das, was nicht *für sich* ist, *in sich* hineinschlingt; dies führt letztlich zur Autophagie der Wahrheit). «Im NICHTS» oder in nichts – in der Souveränität – ist das Sein *«außer sich»;* es befindet sich in einer unwiderruflichen Äußerlichkeit, oder vielleicht sollte man sagen, es ist *von* dieser Äußerlichkeit, es hat etwas von einem Draußen, das es nicht auf *sich* beziehen kann, mit dem es aber eine wesensmäßige und inkommensurable Beziehung unterhält. Diese Beziehung ordnet dem singulären Sein seinen Platz zu. Daher hat die «innere Erfahrung», von der Bataille spricht, nichts von «Innerlichkeit», nichts «Subjektives» an sich; sie ist vielmehr von der Erfahrung dieser Beziehung zum inkommensurablen Draußen nicht zu trennen. Nur die Gemeinschaft gibt dieser Beziehung ihren Raum oder auch ihren Rhythmus.

So gesehen hat Bataille sicher als erster oder zumindest am intensivsten diese moderne Erfahrung der Gemeinschaft gemacht: die Gemeinschaft ist weder ein herzustellendes Werk, noch eine verlorene Kommunion, sondern der Raum selbst, das Eröffnen eines Raums der Erfahrung des Draußen, des Außer-Sich-Sein. Im Zentrum dieser Erfahrung stand die Forderung nach einem «klaren Bewußtsein» der Trennung, das heißt nach einem «klaren Bewußtsein» (nichts anderem als dem hegelschen *Selbstbewußtsein* nämlich, das jedoch an der Grenze des Zugangs zu *sich selbst in der Schwebe* bleibt,) darüber, daß die Immanenz, die Vertrautheit, nicht *wiedergefunden* werden kann und letztlich auch nicht soll, weil sie eben *nicht* wiederzufinden *ist;* diese Forderung kehrte zugleich die ganze Sehnsucht, die ganze Metaphysik der Einswerdung um.

Genau darum bedeutet jedoch die Forderung nach einem «klaren Bewußtsein» ganz und gar nicht, daß man die

Gemeinschaft aufgibt und sich beispielsweise auf die Position des Individuums zurückzieht. Das Individuum als solches ist nur ein Ding [10], und für Bataille könnte man das *Ding* als kommunikationsloses und gemeinschaftsloses Wesen definieren. Das klare Bewußtsein des *Dunkels* der Einswerdung, dieses Bewußtsein an der äußersten Grenze des Bewußtseins, ist zugleich das In-der-Schwebe-Halten der hegelschen Begierde (der Begierde nach Anerkennung des Bewußtseins), die endliche Unterbrechung des unendlichen Begehrens, das unendliche Aussetzen des endlichen Begehrens (die Souveränität selbst: also ein Begehren außerhalb des Begehrens und ein Außer-Sich-Sein der (Selbst)beherrschung) – dieses «klare» Bewußtsein kann nirgends anders als in der Gemeinschaft stattfinden oder vielmehr kann es nur als Kommunikation der Gemeinschaft geschehen, nämlich als das, was in der Gemeinschaft kommuniziert wird und zugleich als das, was die Gemeinschaft mitteilt [11].

Dieses Bewußtsein – oder diese Kommunikation – ist die Ekstase: das bedeutet, daß *ich* nie ein solches Bewußtsein als *mein* Bewußtsein besitze, und daß ich es im Gegenteil überhaupt nur in der Gemeinschaft und durch sie besitze. Es ähnelt fast zum Verwechseln dem, was man in einem anderen Zusammenhang ein «kollektives Unbewußtes» nennen könnte, und vielleicht gleicht es sogar noch stärker dem, was man mit Freud als letztlich kollektive Substanz des – von ihm so bezeichneten – Unbewußten ausmachen kann. Aber dies ist kein Unbewußtes – es ist weder die Kehrseite eines Subjektes noch seine Spaltung. Es ist nichts, was mit der Struktur des *Selbst* des Subjektes zu tun hätte: Es ist vielmehr das klare Bewußtsein an der äußersten Grenze seiner Klarheit, wo Selbstbewußtsein (Bewußtsein *von* sich) zu sein sich erweist als Sein außerhalb des Selbst des Bewußtseins.

Die Gemeinschaft, die kein Subjekt ist und noch weniger ein (bewußtes oder unbewußtes) Subjekt, das umfassender als das «ich (moi)» wäre, *hat*, besitzt dieses Bewußtsein nicht: Die Gemeinschaft *ist* das ekstatische Bewußtsein des Dunkels der Immanenz, insofern als ein derartiges Bewußtsein die Unterbrechung des Selbst-Bewußtseins ist.

*
* *

Bataille wußte besser als irgend ein anderer – er hat wohl als einziger einem solchen Wissen den Weg gebahnt – um das, was über eine einfache Verknüpfung von Ekstase und Gemeinschaft hinausgeht, was aus jedem der beiden jeweils den Ort der anderen macht; er wußte, wieso, in einer atopischen Topologie gedacht, das abgegrenzte Gebiet einer Gemeinschaft, oder besser gesagt ihre *Arealität* (ihre Qualität als Areal, als geformter Raum) kein Territorium ist, sondern die Arealität einer Ekstase bildet, wie auch umgekehrt die Form einer Ekstase [12] die Arealität einer Gemeinschaft bildet.

Gleichwohl blieb Bataille selbst zwischen den beiden Polen von Ekstase und Gemeinschaft sozusagen in der Schwebe. Die wechselseitige Bedingtheit dieser beiden Pole besteht darin, daß sie sich – während sie einander jeweils Raum eröffnen, sich arealisieren – zugleich gegenseitig begrenzen – was eine andere «Arealisierung» entstehen läßt, nämlich eine Aufhebung der Immanenz, auf die sie doch ihre Verknüpfung gerade verpflichtet. Diese doppelte Arealisierung begründet den Widerstand gegen die Verschmelzung, gegen das Todeswerk; und dieser Widerstand ist die Tatsache des Gemeinsam-Seins an

sich: Ohne diesen Widerstand würde unser Gemeinsam-Sein nie lange währen, wir wären sehr schnell in einem einzigen und totalen Wesen «realisiert». – Solange Bataille die Ekstase in Begriffen wie Gruppe und Politik zu fassen versuchte, blieb dieser Pol für ihn jedoch mit dem faschistischen Orgiasmus, oder zumindest mit dem Fest, verbunden, das nach ihm, im Jahre 1968, eine zweideutige nostalgische Renaissance erfuhr.

Der Pol der Gemeinschaft war für ihn aufs engste mit der Idee des Kommunismus verknüpft. Diese war trotz allem vom Gedanken der Gerechtigkeit und Gleichheit getragen, ohne die, wie auch immer man sie jeweils umsetzen mag, der Versuch, eine Gemeinschaft zu bilden, nur eine Farce sein kann. Zumindest in diesem Sinne blieb der Kommunismus eine Forderung, über die man nicht hinausgehen konnte, oder wie Bataille schrieb: «Heutzutage steht die moralische Wirkung des Kommunismus im Vordergrund.» [VIII, 367]. Während er zwar die Negation der Souveränität durch den Kommunismus analysierte, betonte er doch auch immer wieder folgendes: «Es ist zweifellos wünschenswert, daß die Unterschiede verschwinden; es ist wünschenswert, daß eine wirkliche Gleichheit, eine wirkliche Ununterscheidbarkeit entsteht,» fügte aber hinzu: «Wenn es jedoch möglich ist, daß die Menschen sich in Zukunft immer weniger für das, was sie von den anderen unterscheidet, interessieren werden, so heißt dies noch lange nicht, daß sie sich nicht mehr für das Souveräne interessieren.» [VIII, 323].

Anders als in einer solchen Forderung vermochte er nun aber die Formen der Souveränität – bzw. die Ekstase – mit der egalitären Gemeinschaft oder sogar der Gemeinschaft überhaupt nicht zu verknüpfen. Diese Formen – insbesondere die Souveränität der Liebenden und die des

Künstlers, die beide, jede für sich und eine in der anderen, dem faschistischen Orgiasmus ebenso wie dem kommunistischen Gleichheitsprinzip entgehen – mußten ihm wenn nicht als eigentlich «private» (was könnte dies überhaupt heißen?), so doch zumindest als isolierte Ekstasen erscheinen, die keinen Zugriff – jedenfalls keinen nachweisbaren, nennbaren Einfluß – auf die Gemeinschaft haben, in die sie doch eigentlich verwoben, arealisiert oder eingeschrieben sein sollten, wollten sie nicht letztlich ihren souveränen Wert selbst verlieren.

Die Gemeinschaft verweigert sich also der Ekstase, die Ekstase zieht sich aus der Gemeinschaft zurück, und beide tun dies mit eben der Geste, mit der sie auch ihre je eigene Kommunikation ins Spiel bringen: diese entscheidende Schwierigkeit erklärt vermutlich, warum Bataille *La Souveraineté* nicht abgeschlossen und die *Théorie de la Religion* nicht publiziert hat. In beiden Fällen scheiterte das Unternehmen schließlich noch im Vorfeld der ekstatischen Gemeinschaft, die zu denken es sich doch zur Aufgabe gesetzt hatte. Zwar bestand, analog zur Ablehnung des *Projekts*, mit der jede Philosophie der Gemeinschaft unweigerlich verknüpft zu sein scheint, ein wesentlicher Anspruch der Arbeit Batailles darin, nicht *zu Ende* zu *kommen*, jedoch wußte er auch, daß es kein reines Nicht-Projekt geben kann («Man kann nicht mit Bestimmtheit sagen: Dies ist ein Spiel, dies ist ein Projekt, sondern nur: bei einer gegebenen Tätigkeit dominiert das Spiel oder das Projekt.» [VII,220]). Und was in *La Souveraineté* entworfen wurde, war, auch wenn hier das Spiel zu dominieren suchte, nun mal ein Projekt, das nicht zur Ausformulierung gelangte. Der Anteil des Spiels seinerseits schied sich unaufhaltbar vom Projekt und selbst vom Denken der Gemeinschaft. Obwohl Batailles Sorge einzig der Gemeinschaft galt, was seiner eigenen Erfahrung entsprach (jener letzten Erfahrung der

Moderne, die ihre Grenze bildet, und die man folgendermaßen zusammenfassen könnte: Außerhalb der Gemeinschaft gibt es keine Erfahrung), so vermochte er schließlich dem «unermeßlichen Scheitern» der militärischen, religiösen und politischen Geschichte nur eine *subjektive* Souveränität der Liebenden und des Künstlers entgegenzusetzen – das heißt eben: nur die besonderen «heterogenen» Zustände von Verzückung, die der «homogenen» Ordnung der Gesellschaft lediglich abgezwungen werden und nicht mit ihr kommunizieren. Parallel dazu gelangte Bataille schließlich, ohne dies zu beabsichtigen oder zu thematisieren, zu einem gleichsam reinen Gegensatz von «wünschenswerter» *Gleichheit* und gebieterischer, eigenwilliger *Freiheit,* wie sie die Souveränität ist, mit der sie in der Tat auch zusammenfällt [13]. Von einer die wünschenswerte Gleichheit begehrenden Freiheit etwa konnte nun wirklich nicht die Rede sein. Es ging also nicht um eine Gemeinschaft, die in sich selbst und von sich aus, inmitten des Gemeinsam-Seins die Arealität einer Ekstase eröffnen würde.

Bataille hatte jedoch schon viel früher (auf jeden Fall vor 1945) folgendes geschrieben:

> «Ich kann mir eine Gemeinschaft von noch so loser Form, ja sogar eine formlose Gemeinschaft vorstellen: die einzige Bedingung dafür wäre, die Erfahrung moralischer Freiheit zu einem gemeinsamen Gut zu machen und nicht auf die nichtssagende, sich selbst auflösende und negierende Bedeutung der Freiheit des Einzelnen zu reduzieren.» [VI, 252].

An anderer Stelle lesen wir:

> «Es kann kein Bewußtsein geben ohne eine Gemeinschaft von Forschern, keine innere Erfahrung ohne die Gemeinschaft all derer, die sie leben (...); die Kommunikation ist eine Tatsache, die nicht etwa zur menschlichen Realität hinzutritt, sondern sie konstituiert.» [V, 37].
> [Diese Zeilen beziehen sich auf ein Zitat Heideggers und der Ausdruck «menschliche Realität» nimmt Corbins Übersetzung für *Dasein* auf.]

Und dennoch verblaßt das Motiv der Gemeinschaft paradoxerweise aber offenbar unaufhaltsam in den zur Zeit von *La Souveraineté* entstandenen Schriften. Ohne Zweifel bleibt die Problematik im Grunde dieselbe wie in den früheren Texten. Nur sieht es jetzt so aus, als würde sich die Kommunikation jedes einzelnen mit dem NICHTS nun gegenüber der Kommunikation der Wesen untereinander durchsetzen oder auch als müsse man darauf verzichten, zu zeigen, daß es in beiden Fällen um *ein- und dasselbe* geht.

Es sieht ganz so aus, als ob Bataille, trotz aller Beharrlichkeit seines Anliegens und seiner Intentionen auf irgendeine Weise zu einer extremen Erfahrung der Welt, in der er lebte, getrieben worden wäre – jener Welt, die mit dem Krieg von einer entsetzlichen Negation der Gemeinschaft und einem tödlichen Auflodern der Ekstase zerfleischt wurde. Kein Gesicht, kein schattenhafter Umriß, nicht einmal irgendein einfacher Anhaltspunkt für die Gemeinschaft tat sich ihm in dieser extrem leidvollen Erfahrung mehr auf, nun, da einmal die Figuren der mystischen oder religiösen Gemeinschaften vergangen waren und die allzumenschliche Figur des Kommunismus verschlossen war.

In mancher Hinsicht ist diese Welt immer noch die

unsre, und die flüchtig hingeworfenen, meist konfusen, stets vor Humanismus triefenden Variationen dieses Themas, die seit dem Krieg zur Frage der Gemeinschaft entworfen wurden, haben die wesentlichen Gegebenheiten nicht verändert, vielleicht sogar noch verschlimmert. Die Entstehung entkolonialisierter Gemeinwesen wie auch deren neu gewonnenes Bewußtsein haben diesen Zustand nicht tiefgreifend verändert; auch die vielen neuen Formen des Gemeinsam-Seins, die heute mittels der Medien wie auch durch die sogenannte «melting-pot-Gesellschaft» zunehmend auftauchen, haben ebensowenig dazu geführt, daß die Frage der Gemeinschaft wirklich neu aufgeworfen wurde.

Wenn uns aber diese Welt, die sich trotz allem verändert hat, (und Bataille wie auch andere waren an dieser Veränderung nicht unbeteiligt) keine neue Figur der Gemeinschaft anbietet, so mag uns dies selbst etwas bedeuten. Wir begreifen vielleicht, daß es nicht mehr darum gehen kann, einem gemeinschaftlichen Wesen Gestalt oder Form zu geben, um es uns darzubieten und um es zu feiern; vielmehr geht es darum, die Gemeinschaft zu denken, das heißt jenseits von irgendwelchen kommunitären Entwürfen oder Modellen die drängende und vielleicht noch immer *unerhörte* Forderung nach Gemeinschaft zu denken.

Daneben, ja darüberhinaus verweist uns diese Welt nicht einmal mehr auf die Begrenztheit des kommunistischen Humanismus, wie Bataille sie analysierte. Sie verweist uns auf einen «Totalitarismus», dessen Existenz Bataille nur in etwa erahnt hatte, da sein Blick von den Umständen des kalten Krieges begrenzt war, und er noch immer an der dunklen, sich jedoch hartnäckig haltenden Idee hing, daß die Verheißung der Gemeinschaft sich trotz allem auf die Seite des Kommunismus geschlagen habe.

Wir aber, die wir uns nun sogar jenseits eines «Totalitarismus» befinden, der wohl die grauenvolle Verwirklichung dieser Verheißung war, kennen nur noch Imperialismen, die auf dem Hintergrund eines ganz anderen Imperiums, oder eines ganz anderen technisch-ökonomischen Imperativs zusammenspielen, und jene Sozialformen, die dieser Imperativ ausbildet. Von Gemeinschaft ist nicht mehr die Rede. Nicht zuletzt auch deshalb, weil das technisch-ökonomische Ins-Werk-Setzen unserer Welt die Entwürfe eines gemeinschaftlichen Ins-Werk-Setzens abgelöst, ja sogar deren Erbschaft angetreten hat. Immer geht es wesentlich um Werk, Operation oder Operativität.

In diesem Sinn ist die Forderung nach der Gemeinschaft für uns und von uns noch unerhört geblieben, bleibt sie für uns zu entdecken und zu denken. Zumindest wissen wir jetzt, daß bereits die Begriffe, mit denen uns das gemeinschaftliche Werk verheißen wurde, in sich selbst den unerhörten «Sinn» der «Gemeinschaft» [14] verfehlten, und letztlich *das Projekt «Gemeinschaft» als solches am «unermeßlichen Scheitern» teilhat.*

Wir wissen dies zum Teil dank Bataille – wir müssen nun aber dieses Wissen zum Teil auch gegen ihn behaupten.

Wir müssen unser Wissen nun aber nicht gegen die unterschiedliche Erfahrung, die eben die seiner Epoche war, wenden, sondern gegen eine Grenze, die es endlich zu erkennen gilt, und die sein Denken jener Schwierigkeit, jenem Paradox aussetzte, vor denen es schließlich Halt machen mußte. Diese Grenze ist selbst das Paradox: das Paradox nämlich eines Denkens, das von der Frage der Gemeinschaft fasziniert ist und dennoch von der Thematik der Souveränität eines *Subjektes* bestimmt wird. Für

Bataille wie für uns alle gilt, daß jedes Denken des Subjekts ein Denken der Gemeinschaft zum Scheitern verurteilt.

Sicherlich könnte das Wort «Subjekt» bei Bataille nichts als ein Wort sein. Und der Begriff, den er sich davon machte, entsprach wohl weder der gängigen Vorstellung von «Subjektivität» noch dem metaphysischen Begriff der Selbstgegenwart als *subjectum* der Vorstellung. *L'Expérience intérieure* definiert es so: «Sich-Selbst» meint nicht das Subjekt, das sich von der Welt isoliert, sondern einen Ort der Kommunikation, der Vereinigung von Subjekt und Objekt.» [V, 21]. Dies hindert Bataille nicht daran, in *La Souveraineté* von «dieser Lust des Augenblickes» «aus der die Selbstgegenwart des Subjektes hervorgeht» zu sprechen [VIII, 295]. Der erste dieser beiden Sätze reicht nicht hin, um den zweiten im Rahmen dessen, was auf dem Spiel steht, angemessen zu korrigieren oder ihm eine größere Komplexität zu verleihen. Der «Ort der Kommunikation» kann letztlich weiterhin als «Selbstgegenwart» bestimmt werden: im Extremfall etwa als Selbstgegenwart der Kommunikation selbst, was bei manchen Ideologen der Kommunikation nicht auf taube Ohren stoßen würde. Mehr noch, die Gleichsetzung dieses Ortes mit einer «Vereinigung von Subjekt und Objekt» – als ob es je Kommunikation von Subjekt zu Objekt gäbe... – führt ins Zentrum der hartnäckigsten aller Fragen des spekulativen Idealismus zurück. Mit dem «Gegenstand» und der «Vereinigung», mit dem «Gegenstand des Bewußtseins», der sich in den «Gegenstand des Selbstbewußtseins», das heißt in einen «ebensosehr aufgehobnen Gegenstand, oder in den Begriff» [15] verwandelt, verschwinden der andere und die Kommunikation oder vielmehr können *weder der andere noch die Kommunikation erscheinen.* Wenn der andere einer Kommunikation zum Objekt eines Subjektes wird – vielleicht insbesondere als «aufgehobener Gegenstand oder als Begriff» – so wie dies tatsächlich in der hegelschen Beziehung der Bewußtseine untereinander geschieht (es sei denn, man wolle dies, mit Bataille und noch radikaler als er, ganz anders lesen), so ist dieser andere kein anderer mehr, sondern Objekt der Vorstellung eines Subjektes (oder noch verzwickter, das vorstellende Objekt eines anderen Subjektes für die Vorstellung des Subjektes...). Die Kommunikation und die Andersheit als deren Voraussetzung können in einem Denken, das die negative aber spiegelhafte Identität des Objekts, das heißt die Äußerlichkeit ohne Andersheit, auf das Subjekt zurückführt, grundsätzlich nur einen instrumentellen aber keinen ontologischen Charakter oder Stellenwert haben. Das Subjekt kann nicht außer sich sein: schließlich wird es ja sogar gerade dadurch definiert, daß sein ganzes Draußen, alle seine Formen der «Entäußerung» und «Entfremdung» letztendlich von ihm selbst beseitigt und in ihm *aufgehoben* sind. Das Sein der Kommunikation dagegen, das Mitteilend-Sein (und nicht das vorstellende Subjekt) oder – wenn man so weit gehen will – die Kommunikation als prädikative Bestimmung des Seins, als «Transzendentales», *ist* vor allem *Außer-Sich-Sein.*

Der «rückhaltlose Hegelianismus», den Derrida bei Bataille auszumachen glaubte [16], unterliegt letztlich unausweichlich auch jenem hegelschen Gesetz einer stets vorhandenen Kraft, die jede Rückhaltlosigkeit vereitelt: d.h. eigentlich die *Aufhebung* des Subjektes, das sich in der Gegenwart bis hin zur Souveränität, zum NICHTS zur Gemeinschaft selbst wieder in Besitz nimmt – und genau das ist seine *Lust* und sein *Augenblick.*

In Wahrheit hatte Bataille vielleicht gar keinen *Begriff* vom Subjekt, ließ jedoch bis zu einem gewissen Grad zu, daß die Kommunikation, die weit über das Subjekt

hinausreicht, sich auf ein Subjekt bezieht oder sogar sich selbst zum Subjekt erhebt. (Zum Beispiel als Subjekt der literarischen Produktion und Kommunikation der eigenen Texte Batailles – man mußte diese Hypothese zumindest mit dem konfrontieren, was ich später zu Batailles Schrift noch ausführen werde.)

Die historische und die theoretische Grenze greifen hier ineinander. So mag es nicht erstaunen, daß *an der Grenze* einzig die unglückselige Isolierung der Liebenden und des Künstlers eine Antwort, und zwar eine tragische Antwort auf die Obsession der Einswerdung gab, die geradewegs in die Todeswerke mündete, was die Epoche ja soeben unter Beweis gestellt hatte. Die Liebenden von Bataille sind im Extremfall auch ein Subjekt und ein Objekt – das Subjekt ist im übrigen stets der Mann, das Objekt immer die Frau, wobei in wohl ganz klassischer Weise die Differenz der Geschlechter zu einer Aneignung des Selbst durch das Selbst verkehrt wird. (Es ist allerdings nicht sicher, ob nicht in einer anderen Perspektive oder Lesart die Liebe und die Lust bei Bataille vor allem die der Frau – und damit der Frau im Manne sind. Um darüber zu sprechen, müßte man Batailles Schreiben[17] untersuchen, was ich hier nicht tun kann, da ich im Augenblick nur seine «Themata» betrachte.) Die Gemeinschaft müßte dann einem analogen Modell und somit – wenn man ein kleines bißchen vereinfacht – entweder einem faschistischen oder einem kommunistischen Modell gehorchen. Bataille hat dies wohl geahnt, und diese Ahnung veranlaßte ihn in seinem Innersten, ganz im Stillen und sogar ihm selbst unbewußt den Versuch, die Gemeinschaft im eigentlichen Sinne zu denken, aufzugeben.

Er gab es also auf, die *Mit-Teilung* der Gemeinschaft und die Souveränität in der Mit-Teilung oder die *mit-*

geteilte Souveränität und zwar die *zwischen* den *Daseinen* mit- und auf-geteilte Souveränität zu denken, wobei die Daseine singuläre Existenzen sind und keine Subjekte, und ihre Beziehung – die Mit-Teilung selbst – weder eine Einswerdung noch eine Aneignung von Objekten ist, auch keine Anerkennung des Selbst, ja nicht einmal eine Kommunikation unter Subjekten, wie sie gemeinhin verstanden wird. Diese singulären Seienden werden jedoch selbst durch die Mit-Teilung konstituiert; sie werden durch die Mit-Teilung, die sie zu *anderen* macht, verteilt und im Raum plaziert oder besser gesagt *im Raum verstreut:* Sie werden so füreinander jeweils andere und sind andere, unendlich andere für das Subjekt ihrer Verschmelzung, das in der Mit-Teilung, in der Ekstase der Mit-Teilung, verschwindet, und «mitteilt», daß es nicht «vereint». Diese «Orte der Kommunikation» sind keine Orte der Verschmelzung mehr, auch wenn man dort von einem zum anderen *übergeht;* sie werden gerade durch ihr Aus-einander bestimmt und exponiert. So wäre das Kommunizieren der Mit-Teilung diese dislocatio selbst.

*
* *

Dialektisch könnte ich hier scheinbar behaupten, Bataille habe nichts anderes gedacht, als gerade das, was er zu denken aufgegeben hatte. Dies hieße letztlich, daß er es *an der Grenze* – an seiner Grenze, an der Grenze seines Denkens – und nur da denkt man überhaupt – gedacht hat. Und gerade das, was er an seiner Grenze gedacht haben mag, gibt er nun uns zu denken auf.

Was ich weiter oben schrieb, ist in der Tat keine Kritik an Bataille und kein Vorbehalt gegenüber seinem Denken, ich versuchte vielmehr, eine Verbindung mit seiner Erfahrung herzustellen, anstatt einfach aus seinem Wissen oder seinen Thesen zu schöpfen. Es ging einzig darum, eine Grenze abzuschreiten, die unsere eigene ist: seine, meine, die unserer Zeit und unserer Gemeinschaft. An der Stelle, die Bataille dem Subjekt zuwies, an diesem Ort des Subjektes – oder auf dessen Kehrseite – anstelle der Kommunikation und am «Ort der Kommunikation» *gibt es* sehr wohl etwas und nicht einfach nichts: Unsere Grenze besteht darin, eigentlich keinen Namen für dieses «etwas» oder diesen «jemand» zu besitzen. Geht es wirklich darum, einen passenden Namen für dieses singuläre Seiende zu finden? Das ist eine Frage, die erst viel später zur Debatte stehen kann. Im Augenblick müssen wir, da uns sozusagen ein Name fehlt, Wörter aufbieten, um die Grenze unseres Denkens immer wieder aufzubrechen. Dieses «es gibt» an (der) Stelle der Kommunikation ist weder das Subjekt noch das Eins-Sein, sondern die Gemeinschaft und die Mit-Teilung.

Das sagt noch nichts aus. Vielleicht gibt es in Wahrheit gar nichts zu *sagen*. Vielleicht sollte man nicht ein Wort oder einen Begriff suchen, sondern eher im Denken der Gemeinschaft einen Exzeß an Theorie (genauer gesagt, ein Überschreiten des Theoretischen) erkennen, der uns zu einer anderen *Praxis* des Diskurses und der Gemeinschaft verpflichten würde. Das zumindest sollte man jedoch zu sagen versuchen, denn «nur die Sprache offenbart uns an der Grenze den souveränen Moment, in dem sie nicht mehr gilt»[18]. Was in unserem Zusammenhang also bedeutet, daß nur ein Diskurs über die Gemeinschaft, wenn er sich ganz verausgabt, der Gemeinschaft die Souveränität ihrer Mit-Teilung offenbaren kann (was

eben heißt, ihr gerade *nicht* ihre *Einswerdung darzustellen* oder sie zu *bedeuten)*. Selbstverständlich impliziert dies eine Ethik und eine Politik des Diskurses und der Schrift. Man wird nun danach fragen müssen, was ein solcher Diskurs zu sein hat oder sein kann, wer ihn wie in der Gesellschaft führen sollte oder könnte, ja, was er in dieser Gesellschaft an Veränderungen, Umwälzungen oder Entscheidungen hervorrufen würde (z.B.: wer schreibt hier? Wo? Für wen? Ein «Philosoph», ein «Buch», ein «Verlag», «Leser», gehört das alles an sich schon zur Kommunikation?) – Es geht hier um nichts anderes als um den *literarischen Kommunismus* oder um das, was ich zumindest mit diesem etwas unglücklichen Ausdruck bezeichnen möchte: nämlich etwas, was die Mit-Teilung der Gemeinschaft in ihrer Schrift, ihrer Literatur und durch sie wäre. Darauf werde ich im zweiten Teil dieses Buches zurückkommen.

Es gilt nun, diese Frage mit Bataille, wegen Bataille – und mancher anderer – anzugehen; aber es ist wohl klar, daß es nicht damit getan ist, Bataille oder irgend jemand anderen zu kommentieren, denn die Gemeinschaft wurde sicher noch niemals gedacht. Andererseits behaupte ich keineswegs, ganz allein den neuen Diskurs über die Gemeinschaft zu gestalten. Es geht nämlich weder um Diskurs noch um Abkapselung. Vielmehr versuche ich äußerstenfalls eine Erfahrung aufzuzeigen – vielleicht keine Erfahrung, die wir machen, *sondern eine Erfahrung, die unser Sein ausmacht.* Wenn man sagt, daß die Gemeinschaft noch nie gedacht wurde, so meint dies, daß sie unser Denken herausfordert und nicht dessen Objekt ist. Und vielleicht soll sie dies auch nicht werden.

Was sich bei Bataille jedem Kommentar entzieht ist eben das, was sein Denken überschritt und was auch unser Denken überschreitet und uns gerade deshalb in die

Pflicht nimmt: die Mit-Teilung der Gemeinschaft nämlich, die Wahrheit des Todes, die wir miteinander teilen und die uns mit-teilt. So gilt für unser Verhältnis zu Bataille genau das, was er selbst über unser Verhältnis zur «religiösen und monarchischen Ordnung der Vergangenheit» schrieb: «So können wir nur darüber hinausgehen»[19]. Noch ist nichts gesagt, wir müssen uns nun dem Unerhörten der Gemeinschaft aussetzen.

*
* *

Die Mit-Teilung antwortet auf folgendes: Was die Gemeinschaft mir offenbart, wenn sie mir meine Geburt und meinen Tod darbietet, ist meine Existenz außer mir. Dies meint nicht, daß meine Existenz von der Gemeinschaft oder in die Gemeinschaft erneut eingebracht würde, als ob diese ein anderes Subjekt wäre, das mich – sei es dialektisch, sei es in der Einswerdung – ersetzen und aufheben würde. *Die Gemeinschaft hebt die Endlichkeit, die sie exponiert, nicht auf. Die Gemeinschaft ist selbst letztlich nur dieses Exponieren,* dieses Aussetzen. Sie ist die Gemeinschaft der endlichen Wesen und als solche ist sie selbst *endliche* Gemeinschaft. Also nicht eine begrenzte Gemeinschaft im Verhältnis zu einer unendlichen oder absoluten Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft *der* Endlichkeit, denn die Endlichkeit «ist» gemeinschaftlich, und nur sie ist gemeinschaftlich, nichts anders.

Das Gemeinsam-Sein bezeichnet keine höhere Stufe von Substanz oder Subjekt, die für die Grenzen der einzelnen

Individualitäten verantwortlich wäre. Als Individuum bin ich jeder Gemeinschaft gegenüber verschlossen, und es ist sicher nicht übertrieben zu behaupten, daß das Individuum – falls überhaupt ein absolut individuelles Wesen existieren könnte – unendlich ist. Mit seiner Grenze befaßt es sich nicht – sie umfaßt es nur (und es entzieht sich der Logik der Grenze, wie ich sie oben beschrieben habe: Aber gerade weil man sich dieser Logik nicht entziehen kann, weil sie Widerstand leistet und in ihr die Gemeinschaft widersteht, gibt es eben kein Individuum).

Das *singuläre Seiende* jedoch, das kein Individuum ist, ist das endliche Wesen. Ganz offensichtlich vermochte die Thematik der Individuation, wie sie von einer bestimmter Richtung der Romantik aus bei Schopenhauer und Nietzsche rezipiert wurde [20], die Singularität nicht in den Blick zu bekommen, obwohl sie jener doch nicht so fern stand. Die Individuation löst in sich geschlossene Entitäten aus einem formlosen Hintergrund heraus – wobei seine Kommunikation, die Berührung oder Verschmelzung mit ihm indes allein das Sein der Individuen ausmacht. Die Singularität aber geht nicht aus einem solchen Herauslösen klarer Formen und Figuren hervor (noch aus dem, was mit diesem Vorgang verbunden ist, nämlich: dem Szenarium von Gestalt und (Grund)gehalt, dem mit dem Schein verbundenen Erscheinen, und dem Abgleiten des Scheins in den ästhetisierenden Nihilismus, als jeweils letzte Figur des Individualismus). Die Singularität *geht* vielleicht aus nichts *hervor.* Sie ist kein Werk, das Ergebnis eines Wirkens wäre. Es gibt keinen Prozeß der «Singularisierung», und die Singularität wird weder gewonnen, noch hervorgebracht, noch abgeleitet. Ihr Ursprung ereignet sich nicht *ausgehend von* oder *als Wirkung von:* Sie setzt vielmehr das Maß fest, aufgrund dessen der *Ursprung* als solcher weder als Herstellung noch als Selbstsetzung begriffen werden kann,

das Maß, aufgrund dessen der unendliche Ursprung der Endlichkeit kein Prozeß ist, der auf einen Grund einwirken und von einer sicheren Grundlage aus seine Wirkung entfalten würde. Der/die «Grund(lage)» ist jedoch selbst, aus sich selbst und als solche(r) die Endlichkeit der Singularitäten – von jeher.

Es ist ein grundloser «Grund», und zwar weniger in dem Sinn, daß er einen gähnenden Abgrund auftun würde, als vielmehr insofern er nur aus der Vernetzung, dem Verflochtensein und der Mit-Teilung der Singularitäten besteht: er ist eher *Ungrund* als *Abgrund,* jedoch nicht weniger schwindelerregend. Es gibt nichts *hinter* der Singularität – aber es gibt, außer ihr in ihr, den immateriellen *und* materiellen Raum, der sie verteilt und als Singularität mit-teilt – es gibt die äußersten Grenzen anderer Singularitäten, oder genauer gesagt, die äußersten Grenzen *der* Singularität, das heißt der Andersheit zwischen ihr und ihr selbst.

Ein singuläres Seiendes erhebt sich nicht und errichtet sich nicht auf dem Grund einer wirren, chaotischen Identität der Wesen, noch auf dem Grund ihrer einheitsstiftenden Auferstehung, auch nicht auf dem Grund eines Werdens oder eines Willens. Ein singuläres Wesen *erscheint* als die Endlichkeit selbst: nämlich am Ende (oder am Anfang), im Berühren der Haut (oder der Seele) eines anderen singulären Wesens, an den äußersten Grenzen *derselben* Singularität, die als solche stets eine *andere,* stets mit-geteilt, stets exponiert ist. Dieses Erscheinen ist kein Schein; es ist vielmehr die zugleich glanzvolle und erbärmliche Erscheinung des Endlich-Seins selbst. (Der «Grund» ist die Endlichkeit des Seins: genau das war es, was Bataille bei Heidegger nicht ganz zu erfassen vermochte, während Heidegger, ob er nun Bataille gelesen hat oder nicht, niemals wirklich seine Sorge der «Kommunikation» zu widmen verstand.) Die Endlichkeit schreibt das Wesen des Seins, insofern es Endlich-Sein ist, *a priori* als Mit-Teilung der Singularitäten ein.

Gemeinschaft bedeutet folglich, daß es kein singuläres Wesen ohne ein anderes singuläres Wesen gibt, daß also etwas existiert, was man mit einem etwas unglücklich gewählten Ausdruck als ursprüngliche oder ontologische «Sozialität» bezeichnen könnte, eine Sozialität also, die ihrem Wesen nach weit über die Idee eines Gesellschaftlich-Sein des Menschen hinausreicht (das *zoon politikon* erscheint in Bezug auf diese Gemeinschaft als sekundär). Denn zum einen ist nicht sicher, ob die Gemeinschaft der Singularitäten sich auf «den Menschen» beschränkt und zum Beispiel das «Tier» ausschließt (umso mehr als selbst «beim Menschen» nicht sicher ist, ob diese Gemeinschaft nur «den Menschen»* betrifft und das «Unmenschliche» oder das «Übermenschliche» nicht und, mit oder ohne *Witz* gesprochen, so zum Beispiel auch «die Frau» nicht: letztenendes ist die Differenz der Geschlechter ja selbst eine Singularität in der Differenz der Singularitäten...). Zum anderen wiederum würde, wenn das gesellschaftliche Sein stets als ein Prädikat des Menschen gesetzt wird, die Gemeinschaft das bezeichnen, von dem allein aus so etwas wie «der Mensch» gedacht werden könnte. Dieses Denken aber wäre gleichzeitig jener prinzipiellen Bestimmung der Gemeinschaft verpflichtet, nämlich der, daß es kein Einssein der Singularitäten in einer Totalität gibt, das auf einer höheren Stufe als sie selbst stünde und ihrem gemeinsamen Sein immanent wäre.

An (der) Stelle einer solchen Einswerdung gibt es Kommunikation: das bedeutet nun ganz klar, daß die Endlich-

L'homme steht im Französischen für Mensch und Mann. (A.d.Ü.)

keit selbst nichts *ist*, daß sie kein Grund, kein Wesen, keine Substanz ist. Aber sie erscheint, sie stellt sich dar, sie exponiert sich und *existiert* somit als Kommunikation. Um diese besondere Erscheinungsweise, diese spezifische Phänomenalität, die wohl ursprünglicher ist als jede andere (denn es wäre durchaus möglich, daß die Welt der Gemeinschaft und nicht dem Individuum erscheint), zu bestimmen, müßte man sagen können, daß die Endlichkeit *zusammen-erscheint* und nur *zusammen-erscheinen** kann: darunter sollte man verstehen, daß sich das endliche Sein immer gemeinsam, also (zu) mehreren darstellt, und daß sich zugleich die Endlichkeit stets im Gemeinsam-Sein und als dieses Sein selbst darstellt und sie sich so stets dem *richtenden Gehör* und dem Urteil des Gesetzes der Gemeinschaft, oder anders gesagt, viel ursprünglicher noch, dem Urteil der Gemeinschaft als Gesetz darbietet.

Die Kommunikation besteht zuallererst in dieser Mit-Teilung und dieser Komparenz der Endlichkeit: das heißt in diesem Auseinander und diesem gegenseitigen Anrufen, die sich so als konstitutiv für das Gemeinsam-Sein erweisen – und zwar insofern als dieses kein gemeinsames Sein ist. Das Endlich-Sein existiert zunächst gemäß der Trennung der Orte, gemäß einer Extension – *partes extra partes* – wodurch jede Singularität ausgedehnt wird (im Sinne Freuds, der schrieb: «Die Psyche ist ausgedehnt»). Sie ist nicht in einer Gestalt eingeschlossen – obgleich sie mit ihrem ganzen Sein an ihre singuläre Grenze stößt – vielmehr ist sie, was sie ist, singuläres Sein (die Singularität des Seins), nur durch ihre Extension, durch ihre Arealität, die sie – ohne Ausmaß oder Begehren ihres «Egoismus» zu berücksichtigen – vor allem nach außen in ihr eigenenes Sein kehrt und so die Singularität nur dadurch existieren läßt, daß sie *sie einem Draußen aussetzt*. Und dieses Draußen selbst ist seinerseits nichts anderes als die Exposition einer anderen Arealität, einer anderen Singularität – dieselbe, anders. Diese Exposition oder diese exponierende Mit-Teilung gibt von Anfang an Anlaß zu einem gegenseitigen Anrufen der Singularitäten, das jeder sprachlichen Anrede weit vorausgeht (wohl aber die erste Bedingung der Möglichkeit der Sprache darstellt) [21].

* *comparaître* wird im folgenden als «zusammen-erscheinen», *comparution* zuweilen auch mit «Komparenz» übersetzt. (A.d.Ü.)

Die Endlichkeit erscheint zusammen, das heißt sie wird exponiert: das ist das Wesen der Gemeinschaft.

Die Kommunikation ist unter diesen Bedingungen kein «Band». Die Metapher des «sozialen Bandes» stülpt fatalerweise über irgendwelche «Subjekte» (das heißt: Objekte) eine hypothetische Wirklichkeit (die des «Bandes»), der man verzweifelt eine fragwürdige «intersubjektive» Natur zuzuweisen sucht, die die Gabe besäße, diese Objekte miteinander zu verknüpfen; und dies wäre dann ebenso das ökonomische Band wie auch das Band der Anerkennung.

Aber die Komparenz ist von ursprünglicherer Ordnung als das Band. Sie konstituiert sich nicht, bildet sich nicht, noch erscheint sie zwischen bereits gegebenen Subjekten (Objekten). Sie besteht im Erscheinen des *Zwischen* als solchem: du *und* ich (das Zwischen-uns); in dieser Formulierung hat das *und* nicht die Funktion des Nebeneinandersetzens, sondern die des Aussetzens. Im Zusammen-Erscheinen wird folgendes exponiert – und dies sollte man in allen denkbaren Kombinationen zu lesen wissen: «du (b(ist) / und) (ganz anders als) ich»; oder einfacher gesagt: *du Mit-Teilung ich.*

Die singulären Wesen sind nur in einer solchen Kommunikation gegeben, das heißt ohne Band und ohne Einssein *zugleich;* das Motiv einer Verknüpfung oder Fügung von Außen und die Idee einer gemeinsamen, vereinenden Innerlichkeit liegen ihnen gleichermaßen fern. Die Kommunikation ist das Konstituens eines dem Draußen Ausgesetztseins, das die Singularität definiert. In ihrem Sein, ihrem eigentlichen Wesen nach, ist die Singularität dem Draußen ausgesetzt. Durch diese Setzung oder diese ursprüngliche Struktur ist sie zugleich herausgelöst, deutlich unterschieden und gemeinschaftlich. Die Gemeinschaft ist die Darstellung dieser Loslösung (oder dieser Abkapselung), dieser Unterscheidung, die nicht die Individuation, sondern die zusammen-erscheinende Endlichkeit ist.

(Das war es wohl auch, was Rousseau als erster dachte: bei ihm taucht die Gesellschaft als Band *und* als Trennung derer auf, die im «Naturzustand», da sie ohne Bande sind, auch nicht voneinander getrennt oder isoliert werden können. Der «Gesellschaftszustand» setzt sie der Trennung aus; so aber exponiert er «den Menschen» und setzt diesen gleichzeitig dem Urteil seinesgleichen aus. Rousseau ist wohl in jeder Hinsicht der Philosoph der Komparenz par excellence; und womöglich ist der paranoide Wahn nur die krankhafte – weil in der Subjektivität zurückgehaltene – Kehrseite der Vorladung vor das Tribunal der Gemeinschaft.)

Was die Singularitäten miteinander kommunizieren läßt, ist vielleicht nicht genau das, was Bataille deren Zerrissenheit nennt. Was wirklich unsere Zerrissenheit ausmacht, ist die Darstellung der Endlickeit in der Gemeinschaft und durch sie – die Darstellung meiner dreifachen Trauer: Trauer um den Tod des anderen, Trauer um meine Geburt und Trauer um meinen eigene Tod. Zur Gemeinschaft gehört diese dreifache Trauer (ich würde nicht unbedingt behaupten, sie sei diese dreifache «Trauerarbeit», zumindest ist sie nicht nur dies: es gibt da in dieser trauernden Gemeinschaft etwas Weitreicherenderes und weniger Produktives). Nicht das singuläre Wesen erfährt diese Zerrissenheit: ganz im Gegenteil, es erscheint hier zusammen. Vielmehr wird das Gewebe des Einssein, die Immanenz zerrissen. Dennoch geschieht diese Zerrissenheit an nichts, denn dieses Gewebe existiert nicht. Das gemeinsame Sein ist weder Gewebe noch Leib, weder Subjekt noch Substanz, und folglich gibt es auch keine Zerrissenheit dieses Seins, aber es *ist* Mit-Teilung.

Es gibt strenggenommen keine Zerrissenheit des singulären Seienden: da ist kein Einschnitt, keine offene Wunde, durch die das Drinnen sich in das Draußen verflüchtigen würde; dies würde ein «Drinnen», eine Innerlichkeit voraussetzen, die dem vorausginge. Die «Spalte» der Frau, die Bataille als exemplarisches Beispiel für Zerrissenheit versteht, ist letztlich gar keine Zerrissenheit. Sie ist bis tief in ihr Allerinnerstes unweigerlich immer noch die dem Draußen ausgesetzte Oberfläche. (Die Obsession der Spalte zeigt zwar bei Bataille schon etwas von jener unerträglichen äußersten Grenze auf, an der es um die Kommunikation geht, läßt aber auch einen ungewollt metaphysischen Bezug zu einer Ordnung der Innerlichkeit und der Immanenz erkennen; sie verrät den Bezug zu einer Ordnung, die den Übergang als Übergehen eines Wesens in ein anderes deutet, anstatt zu denken, wie der eine an der exponierten Grenze des anderen entlang gehen muß.)

Die «Zerrissenheit» besteht einzig darin, dem Draußen ausgesetzt zu sein: das ganze «Drinnen» des singulären Seienden wird dem «Draußen» ausgesetzt (und deshalb

stellt die Frau das Beispiel, oder was hier auf dasselbe hinausläuft, die Grenze der Gemeinschaft dar). Da wird nichts zerrissen, nichts auseinandergerissen; aber es gibt die Komparenz vor dem nichts (und vor dem nichts kann man nur zusammen-erscheinen). Ich betone noch einmal: weder das Sein noch die Gemeinschaft sind zerrissen, das Sein der Gemeinschaft *ist* vielmehr die Exposition der Singularitäten.

Auch der Mund, wenn er sich öffnet, ist kein Riß. Er bietet dem «Draußen» ein «Drinnen» dar, das ohne diese Darbietung nicht existieren würde. Die Wörter «entspringen» nicht der Kehle (noch dem «Geist» «im» Kopf): sie bilden sich bei der Artikulation im Mund. Daher ist die Rede kein *Mittel* der Kommunikation, sondern die Kommunikation selbst bis hin zum Schweigen – sie ist das Aussetzen (wie in jenen Gesängen der Inuit-Eskimos, die ihre Stimmen im offenen Mund eines Gegenübers erklingen lassen). Der sprechende Mund überträgt nichts, vermittelt nichts, erwirkt kein Band; in ihm pocht – vielleicht wie im Kuß, jedoch *an der Grenze* – ein singulärer Ort gegen andere singuläre Orte:

> «Ich spreche und von da an bin ich – ist das Sein in mir selbst – außer mir wie in mir selbst.»
> [VIII, 297].

Sicherlich ist das hegelsche Verlangen nach Anerkennung hier schon am Werk. Vor der Anerkennung liegt jedoch das Erkennen, bzw. die Erkenntnis – eine Erkenntnis ohne Wissen und ohne «Bewußtsein» –, daß *ich* zunächst dem anderen und dem Ausgesetzt-Sein des anderen ausgesetzt bin. *Ego sum expositus:* Bei genauerer Betrachtung ließe sich wohl ein Paradox erkennen, nämlich: daß hinter der cartesianischen Evidenz, die doch so gewiß ist, daß sie das Subjekt unmöglich nicht haben

kann, und daß sie in keiner Weise zu beweisen ist, nicht irgendeine nächtliche Erleuchtung des *ego*, keine existentielle Immanenz eines Selbstgefühls, sondern einzig die Gemeinschaft stehen muß – die Gemeinschaft, von der Descartes so wenig oder gar nichts zu wissen scheint. Insofern wäre das cartesianische Subjekt die umgekehrte Figur der Erfahrung der Gemeinschaft und der Singularität. Auch es weiß sich ausgesetzt und es weiß um sich selbst, weil es ausgesetzt ist (präsentiert sich denn Descartes nicht als sein eigenes Bild?) [22].

*
* *

Daher kann die Gemeinschaft nicht dem Bereich des *Werkes* angehören. Man kann sie nicht herstellen, man erfährt sie (oder ihre Erfahrung macht uns aus) als Erfahrung der Endlichkeit. Die Gemeinschaft als Werk oder die Gemeinschaft als auf Werke begründete würde voraussetzen, daß das gemeinsame Sein als solches (in Orten, Personen, Gesellschaftsordnungen, Diskursen, Institutionen, Symbolen, kurz: in Subjekten) objektivierbar und herstellbar wäre. Die Ergebnisse solcher Operationen haben – so grandios sie auch immer gedacht sind und zuweilen auch sein mögen – kein bißchen mehr an gemeinschaftliche Existenz als die Gipsbüsten der Marianne*.

Die Gemeinschaft findet notwendig in der – wie Blanchot sagte – Entwerkung statt. Diesseits oder jenseits des

* Marianne, Symbol für die französische Republik. (A.d.Ü.)

Werkes, ist sie das, was sich aus dem Werk zurückzieht, was nichts mehr mit Herstellung oder Vollendung zu tun hat, sondern auf die Unterbrechung, die Fragmentarisierung, das In-der-Schwebe-Sein trifft. Die Gemeinschaft besteht aus der Unterbrechung der Singularitäten oder aus der Schwebe, welche die singulären Wesen *sind*. Sie ist nicht ihr Werk, sie besitzt jene nicht als ihre Werke, wie auch die Kommunikation kein Werk, noch nicht einmal das Wirken singulärer Wesen ist: Denn sie ist einfach ihr Sein – ihr auf seiner Grenze in der Schwebe gehaltenes Sein. Die Kommunikation ist die Entwerkung des sozialen, ökonomischen, technischen und institutionellen Werkes [23].

Die Entwerkung der Gemeinschaft findet in der Sphäre dessen statt, was Bataille lange Zeit das Heilige genannt hat. Dennoch schrieb er schließlich: «Was ich soeben das Heilige genannt habe – ein wohl ausgesprochen pedantisches Wort – [ist] im Grunde nur die Entfesselung der Leidenschaften.» [VII. 371.]

Auch wenn die unbändige, zügellose Bewegung einer freien Subjektivität, die zur souveränen Zerstörung aller *Dinge* und zur sich verzehrenden Auflösung zu nichts gewillt ist, nur teilweise die «Entfesselung der Leidenschaften» repräsentiert, oder anders gesagt, auch wenn diese Charakterisierung des Heiligen die Gemeinschaft, von der die Leidenschaft entfesselt wird, im Dunkel läßt, so privilegiert Bataille dennoch immer diese eine Interpretationsrichtung. Sie ist, wie es in *L'Erotisme* heißt, das «schreckliche Zeichen», an dem man, zumindest aus der Ferne, unsere unerreichbare Wahrheit erkennen kann. Jedoch ist nicht sicher, ob dies nicht selbst wieder dem letzten Residuum (oder der Aufhebung) des Subjektes unterworfen ist: der souverän subjektiven Vernichtung der Subjektivität selbst nämlich. Eine Art glühender Nihilismus führt das Subjekt zum Schmelzpunkt. Das ist immer noch Hegel und auch schon nicht mehr Hegel. Es ist schon nicht mehr der Staat und doch noch immer ein Todeswerk. Hier wird Sade, der die Gemeinschaft als Republik des Verbrechens entwirft, für Bataille zur faszinierenden Gestalt. Nun müßte aber die Republik des Verbrechens auch die Republik des Selbstmordes aller Verbrecher bis hin zum letzten sein, sie verlangt den Opfertod der von der Leidenschaft entfesselten Schlächter. So hat Bataille zwar sehr häufig betont, die Gemeinschaft läge in der Abspaltung des Heiligen begründet, welche den Bruch der Leidenschaft darbietet, er hat aber schließlich dennoch, da er zu dringend die zugleich befreiende und erdrückende Forderung nach Kommunikation empfand, in der Gemeinschaft auch die Grenze Sades erkannt: Im Satz «Ich spreche und von da an bin ich... außer mir wie in mir selbst» liegt im Grunde schon die unwiderrufliche Entscheidung, zu verwerfen, was «den groben Irrtum» Sades ausmacht, den Bataille so formuliert:

> «Die Welt ist nicht, wie Sade sie letztlich darstellte, aus ihm selbst und den Dingen zusammengesetzt.» [VIII. 297]

Wenn sich die entwerkte Gemeinschaft also auf der Seite des «Heiligen» befindet, so fortan in dem Sinne, daß die «Entfesselung der Leidenschaften» nicht der freie Zugriff einer Subjektivität und die Freiheit wiederum nicht Selbstgenügsamkeit ist. (Bataille verkannte bis zu einem gewissen Grad, wie stark ein in mancherlei Hinsicht recht klassischer und subjektbezogener Freiheitsbegriff sein Denken beeinflußte.) Die «Entfesselung der Leidenschaft» vielmehr gehört in den Kontext dessen, was Bataille selbst oft als *«Übertragung»* bezeichnete, was ein anderes Wort für «Kommunikation» ist. Was sich mitteilt, was sich übertragen kann, und was sich auf diese Weise

– und nur auf diese Weise – «entfesselt», ist die *Leidenschaft* der Singularität als solche. Das singuläre Seiende steckt, gerade weil es singulär ist, in der Leidenschaft – der Passivität, dem Leiden und dem Exzeß –, seine Singularität mit-zu-teilen. Die Anwesenheit des anderen stellt keine Schranke dar, die der Entfesselung «meiner» Leidenschaften Einhalt gebieten soll: im Gegenteil, einzig das dem anderen Ausgesetzt-Sein entfesselt meine Leidenschaften. Wo das Individuum nichts als ein anderes Individuum kennt, das als mit ihm identisch und zugleich wie ein Ding – d.h. als Identität eines Gegenstandes – neben ihm steht, dort kennt das singuläre Wesen *seinesgleichen* nicht, spürt es aber: «Das Sein bin niemals ich allein; es ist immer *ich und meinesgleichen.*» *(ibid.)*. Dies ist seine Leidenschaft. Die Singularität ist die Leidenschaft des Seins.

Meinesgleichen birgt die Offenbarung der Mit-Teilung in sich: Der Mitmensch gleicht mir nicht wie ein Porträt einem Modell. Diese Art von Ähnlichkeit stand am Anfang jener verzwickten klassischen Problematik (oder Sackgasse) der «Anerkennung des Anderen» (die angeblich in genauem Gegensatz zur «Erkenntnis des Gegenstandes» steht) – und man darf sich fragen, ob nicht jenseits des Husserlschen *alter ego* Spuren dieser Problematik und dieser Sackgasse auszumachen wären, die, bis hin zu Freud, Heidegger und Bataille, das Denken gewissermaßen an der Schwelle zur Gemeinschaft aufhält und es auf so etwas wie das Motiv eines durch den Tod gespiegelten (An-)Erkennens des anderen fixiert. Jedoch gerade im Tod des anderen verpflichtet mich, wie schon gesagt, die Gemeinschaft auf ihr Ureigenstes: Dies geschieht aber nicht vermittels eines spiegelhaften Erkennens. Denn *ich* erkenne *mich* nicht in jenem Tod des anderen, dessen Grenze mich jedoch unwiderruflich exponiert.

Heidegger geht hier wohl am weitesten:

> «Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur «dabei». (...) Der Tod ist, sofern er «ist», wesensmäßig je der meine.»

Das Spiegeldispositiv (das Wiedererkennens des Selbst im anderen, was das Erkennen des anderen im Selbst und folglich die Instanz des Subjektes voraussetzt) ist hier, wenn ich so sagen darf, fast umgestülpt wie ein Handschuh: Ich erkenne, daß es im Tod des anderen nichts zu erkennen gibt. Und so kann sich die Mit-Teilung – und auch die Endlichkeit – einschreiben: «Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-Sein des *Daseins* sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden.»[24]. Die Ähnlichkeit von Seinesgleichen entsteht aus der Begegnung der «Zum Ende Seienden», die dieses Ende, *ihr* Ende, das je «meine» (oder «deine»), *durch ein und dieselbe Grenze miteinander vereint und trennt,* eine Grenze, an der oder aus der sie gemeinsam erscheinen.

Meinesgleichen «ähnelt» mir, insofern ich selbst ihm «ähnle»: Wir «ähneln» einander gemeinsam, wenn man so sagen kann, und das bedeutet, daß es weder ein Urbild noch einen Ursprung der Identität gibt, sondern daß die Mit-Teilung der Singularitäten an die Stelle des «Ursprung» tritt. Das heißt, daß dieser «Ursprung» – der Ursprung der Gemeinschaft oder die ursprüngliche Gemeinschaft – nichts anderes als die Grenze ist: Der Ursprung ist die Bahnung jener Ränder, an denen oder entlang derer die singulären Seienden sich exponieren. Wir sind gleiche, weil wir, jeder einzelne von uns, dem Draußen, das *wir für uns selbst* sind, ausgesetzt sind. Der Glei-

che ist nicht der mit mir Identische. Weder finde ich *mich* im anderen wieder, noch erkenne ich *mich* in ihm: Ich erfahre in oder an ihm die Andersheit und die Alteration, die «in mir selbst» meine Singularität außerhalb meiner setzt, und sie so unendlich enden läßt. Die Gemeinschaft ist jene besondere ontologische Ordnung, in der der Andere und der Selbe der Gleiche sind, das heißt, die Mit-Teilung der Identität.

Die sich entfesselnde Leidenschaft ist keine andere als die Leidenschaft der Gemeinschaft, und diese Leidenschaft gibt sich so als Entsubjektivierung der Todesleidenschaft – d.h. als deren Umkehrung – zu erkennen: Denn sie strebt nicht nach Lust, da sie weder das hegelsche Begehren nach Anerkennung noch das konsequente Tun der Herrschaft ist [25]. Sie strebt nicht danach, sich die subjektive Immanenz anzueignen. Sie ist vielmehr das, was jenes dem Wort «Lust / jouissance» so verwandte Wort «Freude / joie» ausdrückt. «Die Freude angesichts des Todes» deren «Praxis» Bataille zu beschreiben versuchte, ist jene ganz streng verstandene Entrückung des singulären Wesens, das die Schwelle des Todes nicht überschreitet (es ist dies nicht die Freude der Auferstehung, die die unmittelbarste Vermittlung des Subjektes wäre, es ist kein Triumph, es ist ein strahlender Glanz – so die etymologische Bedeutung des Wortes «joie / Freude» – aber es ist ein nächtlicher Glanz aber doch zum Greifen nahe an die äußerste Grenze seiner Singularität gelangt, ohne sie jedoch sich anzueignen; es erreicht das Ende seiner Endlichkeit, das heißt die Grenzen, auf denen unaufhörlich das Zusammen-Erscheinen mit dem anderen und das Erscheinen vor dem anderen geschieht. Die Freude wird erst durch die Gemeinschaft möglich, sie erhält erst durch sie und als deren Mitteilung Sinn und Existenz.

*
* *

«Was heute in den Köpfen der Leute herumgeistert, wenn von kollektiver Existenz die Rede ist, könnte man sich kaum armseliger denken, und keine Vorstellung mag wohl mehr verwirren als die, den Tod zum grundlegenden Objekt des *gemeinsamen* Handelns der Menschen zu machen – den Tod eben und nicht die Nahrungsbeschaffung oder die Herstellung von Produktionsmitteln. (...) Das tragisch Religiöse in der Existenz einer Gemeinschaft, das aufs engste mit dem Tod verklammert ist, ist den Menschen äußerst fremd geworden. Niemand denkt mehr daran, daß die Realität eines gemeinsamen Lebens – was soviel heißt wie der menschlichen Existenz – davon abhängt, die nächtlichen Schrecken und jene ekstatischen Schauder, die der Tod um sich verbreitet, gemein zu machen.

(...)

«DAS ERGREIFENDE MOMENT, WELCHES DER GEMEINSCHAFTLICHEN EXISTENZ EINEN OBSESSIONELLEN WERT VERLEIHT, IST DER TOD.»
[I, 486.489]

*
* *

Aber wie man keinesfalls glauben sollte, die Gemeinschaft wäre «verloren» – wie auch Bataille selbst sich von diesem Gedanken lösen mußte – so wäre es töricht, lang und breit vom Verlust des «Heiligen» zu reden, ihn zu beklagen, um damit die Wiederkehr des Heiligen als Heilmittel für alle Übel unserer Gesellschaft zu preisen (was Bataille niemals getan hat – darin entsprach er der radikalsten Forderung Nietzsches – und was auch Benjamin, Heidegger oder Blanchot nie getan haben, auch wenn es hie und da so erscheinen mag). Was vom Heiligen verschwunden ist – das heißt letztlich das Heilige *insgesamt,* das im «unermeßlichen Scheitern» versunken ist – offenbart im Gegenteil, daß von nun an die Gemeinschaft selbst die Stelle des Heiligen einnimmt. Sie ist, wenn man so will, das Heilige: aber das Heilige, des Heiligen beraubt. Denn das Heilige – das Losgelöste, das Abgesonderte – erweist sich nicht länger als das, womit wir uns verzweifelt vereinen wollen, während es sich uns doch gleichzeitig entzieht; es erweist sich vielmehr, daß das Heilige aus nichts anderem als der Mit-Teilung der Gemeinschaft besteht. Es gibt weder eine heilige Entität noch eine heilige Hypostase der Gemeinschaft: aber es gibt die «Entfesselung der Leidenschaften», die Mit-Teilung der singulären Seienden und die Kommunikation der Endlichkeit. Wenn die Endlichkeit ihre Grenze erreicht, geht sie «von» einem «zum» anderen über: dieser Übergang macht die Mit-Teilung aus.

So gibt es auch keine Entität und keine Hypostase der Gemeinschaft, da diese Mit-Teilung, dieser Übergang keine Vollendung kennt. Das Unvollendetbleiben ist sein «Prinzip». – Man muß aber das Unvollendetbleiben als aktiven Begriff verstehen, der nicht eine Unzulänglichkeit oder einen Mangel, sondern die Tätigkeit des Mit-Teilens bezeichnet, sozusagen also die Dynamik des Übergangs, des ununterbrochenen Entlanggehens an singulären Brüchen. Das heißt also wiederum eine entwerkte und entwerkende Tätigkeit. Es geht nicht darum, eine Gemeinschaft zu bilden, herzustellen oder einzurichten, auch nicht darum, in ihr eine heilige Macht zu verehren oder zu fürchten – vielmehr geht es darum, ihre Mit-Teilung nicht zur Vollendung zu bringen.

Die Gemeinschaft wird uns mit dem Sein und als Sein, lange vor all unseren Plänen, Vorhaben und Unternehmungen gegeben. Im Grunde können wir sie überhaupt nicht verlieren. Mag die Gesellschaft auch noch so wenig gemeinschaftlich sein, so muß doch selbst noch in der sozialen Einöde eine winzige, vielleicht nicht mehr greifbare Spur von Gemeinschaft vorhanden sein. Es ist uns nicht möglich, nicht zusammen-zu-erscheinen. Einzig die faschistische Masse tendiert in extremis dazu, die Gemeinschaft im Delirium einer leibhaftig gewordenen Einswerdung zu vernichten. Entsprechend ist das Konzentrationslager – das Vernichtungslager oder das Lager zur vernichtenden Konzentration – wesensmäßig Wille zur Zerstörung der Gemeinschaft. Wohl niemals aber, bis ins Lager selbst hinein, hört die Gemeinschaft ganz auf, diesem Willen Widerstand zu leisten. Sie ist in gewissem Sinne der Widerstand selbst: das heißt der Widerstand gegen die Immanenz. Folglich ist die Gemeinschaft die Transzendenz: Die «Transzendenz», die keine «heilige» Bedeutung mehr hat, bezeichnet jedoch genau genommen nichts anderes als den Widerstand gegen die Immanenz (gegen die Einswerdung aller oder gegen die ausschließliche Leidenschaft eines einzelnen oder einiger weniger, das heißt gegen alle Formen und alle Gewaltakte der Subjektivität) [26].

Die Gemeinschaft wird uns gegeben – oder wir werden gemäß der Gemeinschaft gegeben und aufgegeben: Es ist dies eine zu erneuernde, mitzuteilende Gabe, kein Werk,

das herzustellen wäre. Aber es ist eine Aufgabe, was etwas ganz anderes ist – eine unendliche Aufgabe inmitten der Endlichkeit [27]. (Eine Aufgabe und ein Kampf, jener Kampf, für den Marx ein Gespür besaß, – Bataille hatte dies verstanden – und dessen Imperativ überhaupt nichts mit einer «kommunistischen» Teleologie gemein hat, sondern vielmehr in der Ordnung der Kommunikation eine Rolle spielt: So etwa, wenn Lyotard vom «absoluten Unrecht» spricht, das dem Ausgebeuteten angetan wird, der noch nicht einmal eine Sprache besitzt, um das ihm widerfahrene Unrecht auszudrücken [28]; es zeigt sich aber auch – und im Grunde steht hier wohl dasselbe auf dem Spiel – in der inkommensurablen «literarischen» Kommunikation, von der ich noch sprechen werde.)

*
* *

Für Bataille war die Gemeinschaft vor allem und letztendlich die Gemeinschaft der Liebenden [29]. Die Freude ist die Freude der Liebenden. Dieses Ergebnis ist, wenn es überhaupt eines ist, zweischneidig. Wie schon gesagt, stellen die Liebenden von Bataille in mancherlei Hinsicht, sobald sie der Gesellschaft gegenüberstehen, die Figur eines Einssein oder eines Subjektes dar, das, auch wenn es kein Sadesches Subjekt ist, schließlich allein in seiner Ekstase versinkt. Die Verehrung der Liebenden oder das, was man die Leidenschaft Batailles für die Liebenden nennen könnte, offenbart so gerade, wie unerreichbar sowohl ihre eigene Gemeinschaft wie auch jene andere Gemeinschaft ist, an der nicht ein Paar sondern alle Paare teilhätten, und die die ganze Liebe einer Gesell-

schaft mit-teilen würde. In der einen wie der anderen Gestalt repräsentieren die Liebenden bei Bataille nicht nur sich selbst und ihre Freude, sondern darüberhinaus die vergebliche Hoffnung auf «die» Gemeinschaft und das Verzweifeln am Politischen [30]. Im Extremfall würden diese Liebenden dem Gegensatz von «privat» und «öffentlich» in die Falle gehen. – Zwar ist dieser Gegensatz im Grunde Bataille ganz fremd, er kehrt jedoch vielleicht insofern hinterrücks immer wieder in sein Denken zurück, als die Liebe letztlich die gesamte Wahrheit über die Gemeinschaft darzubieten scheint, sie diese Wahrheit aber gleichzeitig jedem anderen Beziehungsgeflecht, sei es kollektiver oder gesellschaftlicher Natur, entgegensetzt – es sei denn die Liebe wäre, was auf dasselbe hinausläuft, eigentlich sich selbst entgegengesetzt, da ihr die eigene Einswerdung unerreichbar bleibt (und zwar aufgrund einer tragischen Dialektik der Figur der Liebe, die auf dem Hintergrund der Immanenz gedacht wird, wodurch deutlich wird, wie nah sie doch dem Denken des Politischen steht, das sich vor demselben Hintergrund vollzieht). So scheint die Liebe das darzubieten, worauf der «real existierende» Kommunismus verzichtet hat, und um dessentwillen man diesen Kommunismus aufgeben mußte: Jedoch würde sie so der sozialen Gemeinschaft nur noch die Äußerlichkeit der Dinge, der Produktion und der Ausbeutung lassen.

Trotz Bataille und gleichwohl auch mit ihm müßte man folgenden Gedanken auszudrücken versuchen: die Liebe bietet nicht die gesamte Gemeinschaft dar; sie fängt nicht schlicht und einfach deren Wesen auf oder verwirklicht es – auch wenn dieses Wesen das Unmögliche selbst wäre (dies wäre noch immer ein christliches und hegelianisches Modell, auch wenn darin die Liebe nicht mehr zur Objektivität des Staates aufgehoben wird). Der Kuß ist trotz allem nicht das Wort. Sicherlich sprechen die Lie-

benden, aber es ist dies ein Sprechen an der Grenze, es ist ohnmächtig, exzessiv in seiner exzessiven Armut, ein Sprechen, in dem sich die Liebe auch schon verfängt: «Die Liebenden sprechen und das Wirrwarr ihrer Worte dämpft und steigert zugleich das Gefühl, das sie bewegt. Denn sie verleihen dem eine Dauer, dessen Wahrheit nur für den Augenblick eines Blitzes da ist.» [VIII. 500]. In der Polis dagegen küßen sich die Menschen nicht. Der religiöse oder politische Symbolgehalt der Friedenskusses, der brüderlichen Umarmung, weist wohl auf etwas hin, aber nur auf eine meist grotesk erscheinende Grenze. (Dennoch scheint die gesellschaftliche – die kulturelle, politische, etc. – Rede ebenso karg wie die der Liebenden zu sein... Gerade hier müßte man die Frage der «Literatur» erneut aufwerfen.)

Die Liebenden sind keine Gesellschaft, sie sind weder deren Negativbild noch deren Aufhebung – und genau in diesem Abseits zur Gesellschaft im Allgemeinen denkt sie Bataille: «Ich kann mir vorstellen, daß der Mensch schon von Urzeiten an offen war für die Möglichkeit der individuellen Liebe. Ich muß mir nur vorstellen, daß sich das soziale Band insgeheim gelockert habe.» [VIII, 496]. Dennoch hat er sie auch als Gesellschaft dargestellt, als eine andere Gesellschaft, die jene unmögliche, einheitstiftende Wahrheit in sich trägt, nach der jedwede Gesellschaft verzweifelt trachtet: «Die Liebe vereint die Liebenden nur um der Verausgabung willen, nur um von einem Vergnügen zum anderen, von einer Lustbarkeit zur anderen zu eilen: ihre Gesellschaft ist eine Gesellschaft des Sich-Aufzehrens, im Gegensatz zum Staat, der eine Erwerbsgesellschaft ist.» [VIII, 140]. Das Wort «Gesellschaft» steht hier nicht – zumindest nicht nur – als Metapher. Es ist ein später (1951), gleichsam gedämpfter oder wehmütiger Nachhall des Motivs einer Gesellschaft des Festes, der Verausgabung, des Sakrifiziums und des

glanzvollen Ruhms. Es scheint fast, als hüteten die Liebenden dieses Motiv, als würden sie es *in extremis* vor dem unermeßlichen Scheitern des Politisch-Religiösen bewahren und so die Liebe als Zufluchtsort oder als Ersatz für die verlorene Gemeinschaft darbieten.

Wie nun aber die Gemeinschaft nicht verloren ist, so gibt es wohl auch keine «Gesellschaft des Sich-Aufzehrens». Es gibt weder zweierlei Gesellschaften noch ein mehr oder weniger heiliges Idealbild der Gesellschaft in der Gemeinschaft. *In* der Gesellschaft dagegen, in jeder Gesellschaft und in jedem einzelnen Augenblick, ist die «Gemeinschaft» tatsächlich nichts anderes als ein Aufzehren des sozialen Bandes oder Gewebes – aber dies geschieht unmittelbar an diesem Band und folgt der Mit-Teilung der Endlichkeit der singulären Seienden. Daher sind die Liebenden weder eine Gellschaft noch *die* aus der verschmelzenden Einswerdung entstandene Gemeinschaft. Wenn die Liebenden etwas Wahres über die Beziehung in sich tragen, so nicht weil sie sich im Abseits oder jenseits der Gesellschaft befänden, sondern weil sie – als die Liebenden, die sie sind – in der Gemeinschaft exponiert sind. Sie sind nicht die Einswerdung, die der Gesellschaft verschlossen oder verborgen bliebe, sie offenbaren vielmehr, daß Kommunikation nicht Einswerdung ist.

Betrachtet man Batailles Konzept der Liebenden, das unter diesem Blickwinkel in einer langen Tradition steht, – vielleicht der gesamten abendländischen Tradition der Liebesleidenschaft, die zumindest seit der Romantik aber dem Verfall des Politisch-Religiösen offen entgegengehalten und gegenübergestellt wird, – so wird deutlich, daß die Idee der Einswerdung dennoch eine heimlich Obsession blieb. Wohl ist die Souveränität der Liebenden nichts anderes als die Ekstase des Augenblicks, sie*be-*

wirkt keine*Vereinigung*, sie ist NICHTS – aber dieses nichts ist selbst im Moment seines «Sich-Aufzehrens» doch auch wieder eine Einswerdung.

Bataille jedoch erkannte die Grenze der Liebe – und dies brachte ihn zumindest zuweilen dazu, ihr, in einer paradoxen Umkehrung, die souveräne Kraft der Polis gegenüberzustellen:

> «Das sterbliche Individuum ist nichts und das Paradox der Liebe will es, daß es sich auf die Lüge, die das Individuum ist, beschränkt. Einzig der Staat (die antike Polis) übernimmt zu Recht für uns den Sinn eines Jenseits des Individuums, er allein verfügt über jene souveräne Wahrheit, die weder der Tod noch der Irrweg des Privatinteresses verfälschen können.» [VIII, 497.]

Aber schon wenige Zeilen später kam Bataille auch auf die Ohnmacht des Staates (die – wie er noch ganz nostalgisch folgerte – dennoch, zumindest heutzutage, fortbesteht) zu sprechen – das Unvermögen nämlich, «die *Totalität* der Welt» darzubieten, die man also letztlich gesehen wohl nur in der Liebe zu erreichen vermag. Verlorene Totalität hier – die sich in der Lüge vom Individuum erfüllende Totalität da: Man kann einer solchen Ernüchterung nicht entfliehen.

Man muß etwas anderes denken – nicht etwa einen endlich geglückten Zugang zu dieser «Totalität» (was hier gleichbedeutend ist mit Immanenz oder Subjekt), sondern eine andere Artikulationsweise der Liebe wie auch der Gemeinschaft.

Tatsächlich setzt der Tod der Liebenden diese einander wie auch über sie hinaus der Gemeinschaft aus. Jene

anerkannte Grenze der Liebe ist keine äußerliche Grenze – sie ist nicht, wie Bataille anzunehmen scheint, die Grenze der «privaten» und verlogenen Unzulänglichkeit des «Individuums»: Sie ist vielmehr die Mit-Teilung der Gemeinschaft, insofern als diese Mit-Teilung auch die Liebe durchdringt und sich genau dort exponiert. Die Liebe*vollendet* die Gemeinschaft nicht (Sie steht weder gegen die Polis, noch außerhalb ihrer, noch an ihren Rändern): Sie wäre sonst das Werk der Gemeinschaft oder würde diese ins Werk setzen. Sobald man jedoch die Liebe nicht vom politisch-subjektiven Modell der Verschmelzung zu einem Eins her begreift, bietet sie die Entwerkung und somit die unaufhörliche Un-Vollendung der Gemeinschaft dar. Sie exponiert die Gemeinschaft *an ihrer Grenze*.

Die Liebenden bilden die äußerste, aber keine äußerliche Grenze der Gemeinschaft. Sie befinden sich an der äußersten Grenze der Mit-Teilung (und die äußerste Grenze einer Mit-Teilung liegt eher in deren Mitte als an deren Außenrand, den es im übrigen nicht gibt...). Die «Entfesselung der Leidenschaften» stellt die Liebenden nicht in der Weise der Gemeinschaft gegenüber, daß sie diese einfach aus ihr ausschließen würde (bei Bataille finden wir gelegentlich solche einfachen Lösungen: z.B. die verfemten Liebenden, die zensierte Leidenschaft...), sondern vielmehr insofern als die Liebenden der Gemeinschaft, mitten in ihr, ja in unmittelbarer Berührung mit ihr, das Äußerste der Komparenz darbieten. Denn die Singularität, die jeder ist, teilt sie oder teilt sich im Augenblick ihrer Vereinigung mit. Auf der Grenze exponieren die Liebenden das Einander-Aus-gesetzt-Sein der singulären Wesen wie auch das Pulsieren dieser Exposition: die Komparenz, das Überschreiten und die Mit-Teilung. In ihnen oder zwischen ihnen – was eben ein und dasselbe ist –*berührt* die Ekstase, die Freude, ihre Grenze. Die

Liebenden berühren sich, die Mitmenschen aber nicht (es sei denn auch hier wieder im Delirium einer fanatisierten Masse – oder in aufgetürmten Leichenbergen: überall dort also, wo es zum Werk kommt). Diese banale und recht lächerliche Wahrheit bedeutet, daß die Berührung, die zwar nicht erreichte, aber greifbar nahe und wie verheißene (nunmehr wortlose und blicklose) Immanenz, die Grenze ist.

In der Berührung der Grenze, die selbst die Berührung ist, verschieben die Liebenden jedoch diese Grenze: Es sei denn, sie wählten den gemeinsamen Freitod, – jenen uralten Mythos, jenen uralten Traum, der die Grenze und die Berührung zugleich verschwinden läßt. Die Freude findet im Aufschub statt. Die Liebenden empfinden Lust, wenn sie im Augenblick der Intimität versinken, aber da dieses Ertrinken auch ihre Mit-Teilung ist, da dies weder den Tod noch die Einswerdung, sondern vielmehr die Freude bedeutet, so *ist genau dies seinerseits eine Singularität, die sich (dem) draußen aussetzt.* Augenblicklich werden die Liebenden geteilt, ihr je singuläres Sein – das keine Identität, kein Individuum schafft, das nichts bewerkstelligt – teilt sich mit, und die Singularität ihrer Liebe setzt sich der Gemeinschaft aus. Sie, die Gemeinschaft, erscheint ihrerseits vor dem Auge aller: so zum Beispiel in der literarischen Kommunikation.

Eigentlich ist dies kein Beispiel, denn «Literatur» hat hier nicht die übliche Bedeutung. In Wirklichkeit geht es darum, daß es ein *Einschreiben* des gemeinschaftlichen Ausgesetzt-Seins gibt, und daß dieses Ausgesetzt-Sein als solches nicht anders kann als sich einzuschreiben und sich nur durch eine Inschrift darbieten kann.

Es geht hier nicht allein, ja noch nicht einmal vorrangig um Liebesdichtung oder um «literarische» Literatur, sondern einzig und allein um die Entwerkung der Literatur: d.h. um die gesamte entwerkte «Kommunikation», sei sie nun literarisch, philosophisch, wissenschaftlich, ethisch, ästhetisch oder politisch. Diese Kommunikation wäre die Umkehrung der Rede der Liebenden, wie Bataille sie darstellt, und in diesem Sinne müßte man sie wenn nicht «Literatur», so doch zumindest «Schrift» nennen. Während die Rede der Liebenden nach einer Dauer für ihre Freude strebt, einer Dauer, der sich die Freude entzieht, würde dagegen die Schrift nun die Dauer von Gemeinschaft und Gesellschaft in den Augenblick der Kommunikation, in die Mit-Teilung, *einschreiben.* Der «literarische Kommunismus» wäre dann die Mit-Teilung der Souveränität, welche die Liebenden in ihrer Leidenschaft nicht erwirken, wohl aber dem Draußen aussetzen: sie bieten die Mit-Teilung zunächst sich selbst, ihrem je singulären Sein dar, aber als solches erscheinen diese singulären Wesen, selbst wenn sich die Liebenden fest umschlungen halten, inmitten einer gesamten Gemeinschaft und vor deren richtendem Auge. Für die Liebenden wie für die Gemeinschaft, in der Liebe wie in der Schrift, geht dies nicht ohne Angst – und nicht ohne Freude. Aber das ist der Preis der Ekstase: um nicht nur ein erotisches oder faschistisches Todeswerk zu sein, führt ihr Weg über das Einschreiben der Endlichkeit und ihrer Kommunikation. Das bedeutet, daß sie notwendig auch (literarische, politische, u.a.)*Werke* voraussetzt; Was sich jedoch einschreibt und was im Einschreiben an die Grenze gelangt, sich aussetzt und sich mitteilt anstatt wie die Rede einen Sinn hervorbringen zu wollen), was sich mit-teilt, ist die Entwerkung der Werke.

Die Liebenden offenbaren in besonderem Maße die Entwerkung der Gemeinschaft. Die Entwerkung findet in der Intimität statt. Aber die Liebenden setzen diese *der* Gemeinschaft aus, die schon an *ihrer Intimität teil hat.*

Für die Gemeinschaft sind sie an deren Grenze, sie sind drinnen und draußen, sie haben im Extremfall ohne die Gemeinschaft und ohne die Kommunikation der Schrift keinen Sinn: genau daraus schöpfen sie ihren sinnlosen Sinn. Umgekehrt bietet ihnen in ihrer Liebe selbst die Gemeinschaft ihre jeweilige Singularität, ihre Geburt und ihren Tod dar. Ihre Geburt und ihr Tod entzieht sich ihnen, obschon ihre Freude diese im Augenblick berührt. Auf dieselbe Weise entzieht sich ihnen die (eventuelle) Geburt ihres Kindes. Diese Geburt teilt eine andere Singularität mit, sie stellt kein Werk her. Das Kind mag wohl das Kind ihrer Liebe sein, es ist nicht ihr Werk, es ist nicht, wie Hegel meint, «ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich aus sich Entwickelnden und Zeugenden», das «jegliche Unterscheidung zwischen den Liebenden aufhebt». Wenn das Kind auf der Welt erscheint, ist es bereits vor die Schranke getreten. Es vollendet nicht die Liebe, es teilt sie von neuem mit, es läßt sie von neuem in die Kommunikation übergehen und bringt sie dazu, sich erneut der Gemeinschaft auszusetzen [31].

Dies soll nicht heißen, es gäbe jenseits der Liebenden oder ihnen übergeordnet ein Gemeinwesen oder einen Staat, der im Besitz ihrer Wahrheit wäre: Hier gibt es nichts zu besitzen, und was die Kommunikation schreibt und die Schrift kommuniziert, hat nichts von einer verfügbar und zu eigen gemachten, übermittelten Wahrheit – auch wenn es unumstößlich die Wahrheit des Gemeinsam-Seins ist.

Es gibt die Gemeinschaft, deren Mit-Teilung und die Darbietung dieser Grenze. Die Gemeinschaft ist nicht jenseits der Liebenden, sie bildet keinen größeren Kreis, der diese einschlösse: Die Gemeinschaft geht durch sie hindurch wie in einem «Schrift»-Zug, in dem sich das literarische Werk mit dem alleralltäglichsten öffentlichen Austausch von Worten vermengt. Ohne eine solche scharfe Linie, die durch den Kuß hindurchgeht, ihn mitteilt, wäre der Kuß selbst so vergeblich wie die Gemeinschaft verschwunden.

*
* *

Das Politische darf – versteht man unter diesem Begriff nicht die Organisation der Gesellschaft, sondern die Anordnung der Gemeinschaft als solche, deren Bestimmung ihre Mit-Teilung ist – weder zur Aufhebung noch zum Werk der Liebe oder des Todes werden. Es darf keinesfalls eine scheinbar verlorene oder zu erwartende Einswerdung ausfindig machen, wiederfinden oder ins Werk setzen wollen. Wenn das Politische sich nicht in der sozio-technischen Komponente von Kräften und Bedürfnissen auflöst (in der es sich doch eigentlich direkt vor unseren Augen aufzulösen scheint), dann muß es die Mit-Teilung der Gemeinschaft einschreiben. Politisch wäre dann die Bahnung der Singularität, ihrer Kommunikation, ihrer Ekstase. «Politisch» würde bedeuten, daß eine Gemeinschaft sich auf die Entwerkung ihrer Kommunikation hin ausrichtet oder zu dieser Entwerkung bestimmt ist: eine Gemeinschaft also, die ganz bewußt die Erfahrung ihrer Mit-Teilung macht. Ob man zu einer solchen Bedeutung des «Politischen» gelangt, hängt nicht, jedenfalls nicht allein, von dem ab, was man gemeinhin «politischen Willen» nennt. Es impliziert, daß man bereits auf die Gemeinschaft verpflichtet ist, das heißt, daß man sie in irgendeiner Weise als Kommunikation erfährt:

Es impliziert also das Schreiben. Man darf nicht zu schreiben aufhören, man muß unermüdlich die singuläre Bahnung unseres Gemeinsam-Seins sich darbieten lassen.

Dies ist nicht einfach nach Bataille geschrieben worden, sondern für ihn, ganz wie auch er für uns schrieb – denn man schreibt immer *für* – und uns die Beklemmung der Gemeinschaft mitteilte; er schrieb von einer jeglicher Vereinzelung vorausgehenden Einsamkeit, und beschwor eine Gemeinschaft, die in keinerlei Gesellschaft enthalten wäre und der keine Gesellschaft vorausginge, obschon jegliche Gesellschaft in ihr impliziert ist:

> «Was uns bewegt, ein Buch zu schreiben, kann auf den Wunsch zurückgeführt werden, die zwischen einem Menschen und seinesgleichen bestehenden Beziehungen zu verändern. Diese Beziehungen erscheinen als unannehmbar und werden als ein schreckliches Leid empfunden.»

Woanders ist es die Gemeinschaft selbst – sie *ist* jedoch nichts, *sie* ist kein kollektives Subjekt – die sich im Schreiben unaufhörlich mit-teilt:

> «Die Angst, die du deinesgleichen nicht mitteilst, wird gewissermaßen verachtet und verschandelt. Sie hat nur in ganz geringen Maße die Macht, den Glanz aus der unermeßlichen Weite des Himmels zu spiegeln.» [V, 444.]

In *Ma mère* schreibt Hélène, die Mutter, ihrem Sohn:

> «Ich bewundere mich, wie ich dir so schreibe, und der Gedanke, mein Brief sei deiner würdig, entzückt mich.» [IV, 260.]

> (...)
> «Aber die Hand, die schreibt, ist eine *sterbende* und durch den ihr verkündigten Tod entgeht sie den beim Schreiben akzeptierten Grenzen.»
> [III, 12]*

Ich würde eher sagen: sie exponiert diese Grenzen, sie überschreitet sie niemals, ebensowenig wie die Gemeinschaft. Aber in jedem einzelnen Augenblick teilen singuläre Seiende ihre Grenzen mit-einander, sie teilen sich auf ihren Grenzen mit. Zwischen ihnen bestehen nicht länger die Beziehungen der Gesellschaft (sie sind weder «Mutter» und «Sohn», noch «Autor» und «Leser», weder «öffentliche Person» und «Privatmensch», noch «Produzent» und «Konsument»), vielmehr sind sie in der Gemeinschaft, sind entwerkt.

> *«Ich sprach von Gemeinschaft als einer existierenden: Nietzsche brachte seine Bejahungen mit ihr in Beziehung, blieb aber allein. (...) Aus einem Gemeinschaftsgefühl, das mich mit Nietzsche verbindet, und nicht etwa aus einer isolierten Originalität, entspringt in mir der Wunsch, zu kommunizieren.»* [V, 39.]

So können wir nur darüber hinausgehen.

* Der heilige Eros, op. cit. S. 264.

Die Szene ist uns wohl bekannt: Leute sind versammelt, und jemand erzählt ihnen etwas. Von diesen versammelten Leuten weiß man noch nicht, ob sie eine Versammlung bilden, ob sie eine Horde oder ein Stamm sind. Wir nennen sie aber «Brüder», weil sie versammelt sind und weil sie derselben Erzählung lauschen.

Man weiß auch noch nicht, ob der Erzählende einer von ihnen oder ein Fremder ist. Wir sagen, er sei einer der ihren, aber dennoch anders als sie, weil er die Gabe oder einfach das Recht – womöglich sogar die Pflicht – zu erzählen besitzt.

Sie waren vor der Erzählung nicht versammelt, und es ist das Erzählen, die Rezitation, die sie versammelt. Vorher waren sie verstreut (so heißt es zumindest manchmal in den Erzählungen), gingen nebeneinander her, arbeiteten miteinander oder kämpften gegeneinander, ohne einander (an)zuerkennen. Einer von ihnen aber blieb eines Tages stehen, oder vielleicht ist er auch plötzlich aufgetaucht, als käme er nach langer Abwesenheit aus einem mysteriösen Exil zurück. Er blieb an einem besonderen Ort stehen, abseits und sichtbar zugleich, auf einer Anhöhe oder an einem vom Blitz getroffenen Baum, und er

begann die Erzählung, welche die anderen versammelt hat.

Er erzählt ihnen ihre Geschichte oder seine eigene, eine Geschichte, die alle schon kennen, die zu erzählen aber er allein die Gabe, das Recht oder die Pflicht hat. Es ist die Geschichte ihrer Herkunft oder ihres Ursprungs, woher sie kommen oder wie sie aus dem Ursprung selbst hergekommen sind – sie oder ihre Frauen oder ihre Namen oder ihre Herrschaftsformen. Es ist also sowohl die Geschichte vom Anfang der Welt, vom Anfang ihrer Versammlung als auch vom Anfang der Erzählung selbst (und zugleich wird auch erzählt, wer sie dem Erzähler mitgeteilt hat und wieso er die Gabe, das Recht oder die Pflicht besitzt, sie zu erzählen).

Er spricht, er erzählt, manchmal singt er oder mimt etwas. Er ist sein eigener Held, und die anderen sind mal die Helden der Erzählung, mal diejenigen, die das Recht haben, sie zu hören, und die Pflicht, sie zu kennen. In dieser Rede des Erzählers dient zum ersten Mal ihre Sprache zu nichts anderem als zur inneren Anordnung und Darstellung der Erzählung. Ihre Sprache ist hier nicht mehr die Sprache ihrer Tauschformen, sondern die ihres Versammeltseins – die heilige Sprache einer Gründung und eines Schwures. Der Erzählende teilt sie ihnen mit.

*
* *

Es ist eine uralte Szene aus urvordenklicher Zeiten, sie findet nicht nur einmal statt, sondern wiederholt sich unendlich oft, mit der Regelmäßigkeit aller Hordenversammlungen, überall dort, wo Horden zusammenkommen, um etwas über ihre Herkunft als Stamm, als Bruderschaft, als Volk, als Gemeinwesen zu erfahren. Sie versammeln sich um Feuerstätten, die überall in der Nacht der Zeiten brennen, und von denen man noch nicht weiß, ob sie entzündet werden, um den Menschen Wärme zu spenden, um die wilden Tiere zu verscheuchen, um Nahrung zuzubereiten oder um das Gesicht des Erzählers zu erhellen. Vielleicht brennen sie auch, um sichtbar zu machen, wie er die Erzählung vorträgt oder singt oder (vielleicht hinter einer Maske) mimt, und um zu Ehren der Ahnen, der Götter, der Tiere oder der Menschen, die die Erzählung gerade rühmt, (womöglich an seinem eigenen Leib) ein Brandopfer zu bringen.

Die Erzählung scheint oft dunkel zu sein, zuweilen ohne Zusammenhang, sie spricht von unheimlichen Mächten, von vielfältigen Metamorphosen, sie ist auch grausam, wild, oder unerbittlich, aber manchmal bringt sie einen auch zum Lachen. Sie nennt unbekannte Namen, nie gesehene Wesen. Die versammelten Menschen aber verstehen alles, sie verstehen sich selbst und die Welt, indem sie zuhören; sie verstehen, warum sie sich versammeln mußten und warum ihnen dies alles erzählt werden mußte.

*
* *

Diese Szene kennen wir gut. Mehr als ein Erzähler erzählte sie uns [32], als er uns in gelehrten Bruderschaften versammelte, die erforschen sollten, was unsere Ursprünge waren. Unsere Gesellschaften, so sagten sie uns, kämen von solchen Versammlungen her, und unser Glauben, unser Wissen, unser Reden und unsere Gedichte stammten aus jenen Erzählungen.

Diese Erzählungen haben sie die *Mythen* genannt. Die Szene, die wir also gut kennen, ist die Szene des Mythos, die Szene seiner Erfindung, seiner Darbietung und seiner Weitergabe.

Diese Szene ist nicht einfach eine von vielen: Sie ist vielleicht die wesentlichste aller Szenen, aller Inszenierungen oder aller Szenerien; vielleicht ist diese Szene der Hintergrund für alle unsere Vorstellungen oder der Raum, in dem alle unsere Vorstellungen auftauchen, wenn man den Mythos wie Lévi-Strauss [33] in erster Linie dadurch definiert, daß mit ihm oder in ihm die Zeit zum Raum wird. Mit dem Mythos nimmt das Fließen Gestalt an, hält der unendliche Übergang an einem festen exemplarischen Ort des Zeigens und der Offenbarung inne.

*
* *

Von nun an wissen wir auch, daß diese Szene selbst eine mythische ist.

Am deutlichsten scheint sie es zu sein, wenn sie gerade die Szene der Geburt des Mythos ist, denn diese Geburt fällt mit nichts weniger als mit dem Ursprung des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Rede zusammen – und Freud, den man als den letzten eigentlichen Erfinder oder vielmehr den letzten Dramaturgen dieser Szene bezeichnen könnte, sagt selbst, sie sei eine mythische [34]. Aber die Szene ist auch dann eine mythische, wenn es sich einfach um die scheinbar weniger spekulative und eher konkrete Szene der Weitergabe des Mythos handelt, oder wenn es sich um die Szene (die man ethnologisch-metaphysisch nennen könnte) einer durch ihr Verhältnis zu Mythen strukturierten Menschheit handelt; denn es geht letztendlich immer um die ursprüngliche oder prinzipielle Funktion des Mythos. Der Mythos ist zugleich ursprünglich und stammt vom Ursprung, er führt zu einer mythischen Gründung zurück und durch dieses Zurückführen gründet er selbst (ein Bewußtsein, ein Volk, eine Erzählung).

Wir wissen, daß diese Gründung mythisch ist. Wir wissen nunmehr nicht nur, daß jede «Wiederherstellung» des ursprünglichen Auftauchens der mythischen Macht ein «Mythos» ist, sondern auch daß die Mythologie unsere Erfindung ist, und daß der Mythos als solcher eine «unauffindbare Form»[35] darstellt. Bis zu einem gewissen Grad wissen wir genau, welchen Inhalts die Mythen sind, aber wir wissen nicht, was es eigentlich bedeutet, *daß es Mythen sind*. Oder vielmehr wissen wir, daß wir, wenn wir (auch hier zumindest bis zu einem gewissen Grad) zwar nicht die Geschichten, so doch die Funktion der Mythen, die diese Geschichten erzählen, erfunden haben. Die in der mythischen Szene dargestellte Mensch-

heit, diese Menschheit, die beim Erdichten des Mythos zu sich selbst gelangt, die eigentlich *mythierende* Menschheit also, die in dieser *Mythation* eigentlich menschlich ist, bildet eine ebenso phantasmatische Szene wie alle Urszenen. Alle Mythen sind Urszenen, alle Urszenen sind Mythen (auch hier spielt Freud die Rolle des Erfinders). Wir wissen auch, daß die Idee einer *«neuen Mythologie»*, die Idee einer neuen dichterisch-religiösen Gründung, ebenso alt ist wie die moderne Erfindung oder Wieder-Erfin-dung der Mythologie in der Romantik. Die Romantik selbst könnte man eben definieren als die Erfindung jener Szene des gründenden Mythos, als das gleichzeitige Bewußtsein des Verlustes seiner Macht und als das Begehren oder den Willen, zugleich jene lebendige Macht des Ursprungs und jenen Ursprung der Macht wiederzufinden. Für Nietzsche, der zumindest zum Teil ein Erbe des romantischen Wunsches nach einer «neuen Mythologie» ist, kommt die freie schöpfende Macht, die er mit Vorliebe, mehr als jedem anderen Volk den Griechen zuschreibt, aus dem «mythischen Gefühl der freien Lüge»[36]: Das Begehren des Mythos richtet sich ausdrücklich auf die mythische (fiktive) Natur des (schöpferischen) Mythos. Die Romantik also, oder der Wille zur Macht des Mythos...

Diese Formel definiert in Wirklichkeit jenseits der Romantik und selbst jenseits ihrer Ausprägung bei Nietzsche eine ganze Modernität: Jene weitverbreitete Modernität, die die poetisch-ethnologische Sehnsucht nach einer ersten *mythierenden* Menschheit und den Willen, die alte europäische Menschheit durch die Wiedererweckung ihrer ältesten Mythen und durch deren *brennende Inszenierung* zu neuem Leben zu erwecken, auf unheimliche, ja abscheuliche Weise zusammenfaßt: Ich meine selbstverständlich die Nazi-Mythe [37].

Das alles wissen wir: es ist ein Wissen, das uns den Atem nimmt und das uns bestürzt macht, wie stets, wenn man an die äußerste Grenze der Menschheit gerät. Wir werden zu der mythischen Menschheit der Urszene nicht zurückkehren und wir werden ebensowenig wiederfinden, was «Menschheit» vor dem Feuer des arisches Mythos eigentlich bedeutete. Und wir wissen außerdem, daß diese beiden äußersten Grenzen zusammengehören, daß die Erfindung des Mythos vom Gebrauch seiner Macht untrennbar ist. Das soll aber nicht heißen, daß die Mythologen seit dem 19. Jahrhundert für den Nazismus verantwortlich sind. Das soll vielmehr heißen, daß das Denken des Mythos, die mythische Inszenierung, und das Ins-Werk und In-Szene-Setzen eines «Volkes» und eines «Reiches» – so wie der Nazismus diese Begriffe verstanden hat – miteinander einhergehen. Der Mythos ist in der Tat immer «völkisch» und «tausendjährig» – zumindest nach unserer Auffassung, der Auffassung, die unser eigenes mythisches Denken vom sogenannten «Mythos» hat. (Es könnte nämlich sein, daß für andere, für den «Primitiven» zum Beispiel, der Mythos etwas ganz Aristokratisches und Vergängliches wäre...).

So gesehen haben wir mit dem Mythos nichts mehr zu tun. Ich würde sogar sagen: Wir haben nicht einmal mehr das Recht, über ihn zu reden, uns mit ihm zu beschäftigen. Die bloße Idee des Mythos faßt vielleicht allein schon zusammen, was man mal Halluzination, mal Hochstapelei des Selbstbewußtseins einer modernen Welt nennen könnte, die sich in der grandiosen Darstellung ihrer eigenen Macht erschöpft hat. Vielleicht verdichtet sich schon in der Idee des Mythos allein die ganze Anmaßung des Abendlandes, sich seinen eigenen Ursprung aneignen zu wollen, oder ihm sein Geheimnis zu entreißen, um schließlich im Feld seiner eigenen Aussage und seiner eigenen Geburt zu einer absoluten Identi-

fikation zu gelangen. Vielleicht wird schon allein in der Idee des Mythos die eigentliche Idee des Abendlandes deutlich, d.h. seine gleichbleibende Vorstellung und sein ständiges Verlangen, an seine eigenen Quellen zurückzukehren, um sich dort als eigentliche Bestimmung der Menschheit jeweils erneut hervorzubringen. So gesehen, ich betone es noch einmal, haben wir mit dem Mythos nichts mehr zu tun.

*
* *

Allerdings könnte dies auch – wie so oft – das sicherste Mittel sein, das ausufern und zu einer immer größeren Bedrohung werden zu lassen, womit man doch eigentlich nichts mehr zu tun haben wollte. Es genügt womöglich nicht, zu wissen, daß der Mythos mythisch ist. Dieses Wissen ist vielleicht unzureichend und vielleicht ist es – was nachzuprüfen wäre – sogar schon prinzipiell im Mythos enthalten. Vielleicht gilt es noch, jene Logik des Mythos aufzudecken, um zu verstehen, wodurch sie jenes äußerste Wissen des Mythos über sich selbst ermöglicht, und um vielleicht darüber nachzudenken, was wir zwar nicht mit dem Mythos aber mit jenem Ende des Mythos, auf das alles hinzuführen scheint, zu tun haben könnten. Ob man nun beklagt, daß die mythische Macht sich erschöpft habe, oder ob der Wille zu dieser Macht Verbrechen an der Menschheit begeht – all dies führt uns zu einer Welt, der jeglicher Zugriff auf den Mythos grundsätzlich unmöglich geworden ist. Unsere Welt von diesem «Mangel» aus zu denken, könnte wohl eine unerläßliche Aufgabe sein.

Bataille hatte diesen Zustand, dem wir nicht entrinnen können, die *Abwesenheit des Mythos* genannt. Aus Gründen, die ich später noch ausführen werde, möchte ich dafür lieber den Ausdruck *die Unterbrechung* des Mythos verwenden. Eines aber bleibt sicher: die «Abwesenheit des Mythos» (wobei «Unterbrechung» eher auf die Herkunft und die Seinsweise verweist) gibt an, wohin wir gelangt sind und womit wir uns auseinandersetzen müssen. Was aber in dieser Konfrontation auf dem Spiel steht ist nicht nur die Alternative zwischen Anwesenheit und einfacher Abwesenheit des Mythos. Wenn man annimmt, daß der «Mythos» jenseits der Mythen, ja sogar gegen den Mythos selbst, etwas bezeichnet, das nicht einfach verschwinden kann, dann ginge es darum, zur äußersten Grenze des Mythos zu gelangen, an einer Grenze entlangzugehen, an der der Mythos selbst nicht etwa aufgehoben, sondern vielmehr in der Schwebe, unterbrochen wäre. Diese Annahme stellt vielleicht nichts anderes dar als das, was Bataille im Auge hatte, als er vorschlug , die Abwesenheit von Mythen selbst als Mythos zu betrachten: Bevor man diese Hypothese genauer untersucht, kann man wohl sagen, sie definiere zumindest formal eine äußerste Grenze, einen unterbrochenen Mythos oder einen Mythos, der im Begriff steht, sich zu unterbrechen.

*
* *

Wir müssen versuchen, bis zum Äußersten dieser Grenze vorzudringen; wir müssen nunmehr versuchen, diese Unterbrechung des Mythos wahrzunehmen. Wenn

man einmal das verblendende Extrem des ins Werk gesetzten Mythos – *Blut und Boden, Nacht und Nebel* – berührt hat, bleibt nur dies eine: bis zur Unterbrechung des Mythos vorzudringen. Damit ist etwas anderes gemeint, als das, was man einst als «entmythologisieren» bezeichnete. Denn dieses Vorgehen unterscheidet zwischen «Mythos» und «Glaube» und es hängt folglich von der Möglichkeit ab, etwas als «Glaube» zu setzen, während das Wesen des Mythos als solches im übrigen unangetastet bleibt [38]. Die Unterbrechung zu denken verlangt anderes.

Aber bevor wir sie denken und um sie denken zu können, muß man den Raum bis hin zur äußersten Grenze, in der Unterbrechung stattfindet, erkundet haben. Man muß also nicht daran erinnern, was der Mythos an sich ist (wer weiß das schon, die Mythenforscher streiten sich endlos darüber...) [39], sondern fragen, wie es um das bestellt ist, was wir «den Mythos» genannt haben; um das also, was wir, ausgehend von positiven, historischen, philologischen oder ethnologischen Mythologien oder auch ohne sie alle, in dieses etwas investiert haben, das man wohl wiederum einen Mythos des Mythos nennen muß – in welchem Sinne man auch immer das Wort versteht. (Übrigens ist es wahrscheinlich unvermeidlich vom Mythos des Mythos, vom Mythos seiner Abwesenheit, etc. – also der Figur des selbstindizierten Mythos (en abîme) zu sprechen. Vielleicht ist dies dem Mythos selbst innewohnend, jenem Mythos, der, wie man es schließlich gedacht hat, vielleicht *nichts aussagt*, sondern sagt, daß er dies sagt, der sagt, daß er Aussagen trifft und dies sagt und so die Welt des Menschen durch sein Wort einrichtet und einteilt.)

Man könnte von dem ausgehen, was der Mythos letztendlich geworden ist. Als dem gesamten mythischen System

der Menschheit von einer eindrucksvollen strukturalen Kombinatorik seine Geheimnisse, seine Unverständlichkeit, seine Magie und seine Wildheit genommen wurden – wobei man nicht sagen kann, daß diese Kombinatorik «den Mythos seines Sinnes entleert» hätte, ohne zugleich hinzuzufügen, daß die «Sinnentleertheit» in diesem Sinn wahrscheinlich zum Mythos selbst gehört – hat eben jenes gesamte mythische System im selbem Atemzuge eine Art paradoxale Wiederherstellung erfahren und als systematische, organisierende, kombinatorische und gliedernde Totalität eine Stellung und Funktion wiedergewonnen, der man mit Recht «mythische Rang» zusprechen könnte. Zweifellos ist die Sprache dieses Mythensystems (und die Sprache jedes einzelnen Mythos als «Gesamtheit seiner Varianten» [40]) eine andere Art zu sprechen, aber es handelt sich immer noch um eine ursprüngliche Sprache: sie ist Bestandteil einer Kommunikation der Einweihung, in der Austausch und Mitteilung überhaupt gegründet oder eingeschrieben werden [41].

Es kann sein, daß wir noch nicht eigentlich ermessen haben, an welche Grenze uns dieser strukturale Mythos vom Mythos geführt hat: in dieser mehrfach doppelsinnigen Bezeichnung steckt tatsächlich zumindest der Hinweis auf einen äußersten Zustand, in dem der Mythos an seine Grenze rührt und sich vielleicht von sich selbst lösen könnte. Aber wir konnten dies nicht ermessen, weil dieses Ereignis in gewisser Weise in sich selbst verborgen blieb und weil es den «mythischen Rang», den der strukturale Mythos stets dem Mythos (oder auch der Struktur...) verlieh, verschleiert wurde.

Was ist der «mythische Rang», welche besonderen Vorrechte wurden dem Mythos in der Tradition der Philosophie des Mythos zugesprochen – Eigenschaften, die der

strukturale Mythos unberührt oder fast unberührt fortgeschrieben hat?

Der Mythos ist in erster Linie ein volles, ursprüngliches Wort, das das innerste Wesen einer Gemeinschaft mal offenbart, mal gründet. Der griechische *muthos* – der Mythos Homers, d.h. das Wort, das Gesprochene, wird «Mythos», wenn er eine ganze Reihe von Werten übernimmt, die dieses Sprechen erweitern, erfüllen und erhöhen, weil sie dem Wort die Dimensionen einer Erzählung über die Ursprünge und einer Erklärung des Schicksals verleihen (für diese nach-homerische und dann auch moderne Bestimmung des «Mythos» tut es nichts zur Sache, ob man an ihn glaubt oder nicht, ob man ihn mit Mißtrauen betrachtet oder nicht). Dieses Sprechen ist keine Rede, die auf die Neugierde der Intelligenz antworten würde: es ist eher die Antwort auf ein Warten als auf eine Frage, es ist die Antwort auf eine Erwartung der Welt selbst. Im Mythos gibt sich die Welt zu erkennen und sie tut dies in einer umfassenden und endgültigen Aussage oder Offenbarung.

Die Größe der Griechen besteht – wie später das moderne Zeitalter der Mytho-logie sagen wird – darin, in enger Vertrautheit mit einem solchen Wort gelebt und darin ihren *logos* selbst gegründet zu haben: für sie sind *muthos* und *logos* «ein und dasselbe» [42]. Diese Selbstheit ist die der Offenbarung, des Aufblühens oder Aufgehens der Welt, der Dinge, des Seins, des Menschen im Wort. Ein solches Wort setzt, wie Thales gesagt haben soll, voraus: *panta plere theôn,* «alles ist voller Götter». Es setzt eine ununterbrochene Welt von Anwesenheiten für eine ununterbrochene Aussage von Wahrheiten voraus oder vielmehr – denn dies ist vielleicht schon zu viel gesagt – weder «Anwesenheit» noch «Wahrheit» und bisweilen nicht einmal «Götter», sondern eine Weise, der

Welt eine (innere) Bindung zu geben und sich mit ihr zu verbinden, eine *religio* also, deren Verkündung ein «grosses Sagen» ist [43].

Das Aussagen des «großen Sagens» des Mythos – seine «große anonyme Stimme» – gehört seinerseits einem Raum an, in dem «der Austausch, die symbolische Funktion (...) wie eine zweite Natur wirken» [44]. Vielleicht könnte man keine bessere, knappere Definition des Mythos geben als folgende: er ist *die zweite Natur eines großen Sagens.* Wie schon Schelling behauptete, ist der Mythos *«tautegorisch»* (so Coleridge) und nicht «allegorisch»: d.h. er sagt nichts anderes aus als sich selbst, und er wird im Bewußtsein durch denselben Prozeß hervorgebracht, der in der Natur die Kräfte hervortreibt, die der Mythos in Szene setzt. Er muß also nicht interpretiert werden, er erklärt sich selbst: er ist *«die sich selbst erklärende Mythologie»* [45]. Der Mythos ist die sich dem Menschen mitteilende Natur, zugleich unmittelbar – weil sie *sich* mitteilt – und mittelbar, weil sie mitteilt (sie spricht). Dies ist in summa das Gegenteil einer Dialektik oder vielmehr deren Vollendung; es ist jenseits des Dialektischen. Die Dialektik allgemein ist ein Prozeß, der zu etwas schon Gegebenem hinzukommt. Dasselbe könnte man auch von ihrem Begleitbegriff, der Dialogie, sagen. Und das schon Gegebene ist immer irgendwie *logisch* oder ein *logos* (eine Logik, eine Sprache, irgendeine Struktur). Aber der unmittelbar – mittelbare Mythos ist selbst die Gabe des *logos,* den er vermittelt, er ist das Auftauchen seiner Ordnung. Um dem strukturalen Mythos völlige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, könnte man strenggenommen sagen, daß der Mythos seit seiner Geburt (ob man diese nun bei Platon, Vico, Schlegel oder anderswo ansetzt) der Name des *sich selbst strukturierenden Logos* ist, oder vielmehr ist er, was auf das-

selbe hinausläuft, der Name *des Kosmos, der sich selbst als Logos strukturiert.*

Der Mythos ist, noch bevor er seine Erzählung beginnt, zunächst das Auftauchen von etwas, irgendeine einweihende Haltung. «Bevor er zur fixiertem Erzählung wird, ist er», wie Maurice Leenhardt schrieb, «das Wort, die Figur, die Geste, die in der Seele des kindlich empfindsamen Menschen, das Ereignis Gestalt annehmen lassen.[46]» So stellt der Mythos in seiner ursprünglichen Geste (aber er ist immer ursprünglich oder kommt irgendwie vom Ursprung her) den *lebendigen* Quell des *Logos* vor oder vielmehr er stellt ihn dar. Als Erfindung und Darbietung der Mythen (die Darbietung jedoch unterscheidet sich nicht von der Erfindung) ist die Mythologie zugleich «erlebt und lebendig»; in ihr «hört man die Worte aus dem Munde der in der Welt anwesenden und für sie offenen Menschheit sprudeln [47]». Es ist ein lebendiges ursprüngliches Sprechen, lebendig weil ursprünglich, ursprünglich weil lebendig. Bei seiner ersten Darbietung tauchen zugleich die Anfänge der Welt, der Götter und der Menschen auf. So ist der Mythos weit mehr als eine erste Art von Kultur; da er die «ursprüngliche Kultur» ist, ist er unendlich mehr als eine Kultur: er ist die unmittelbar dargestellte Transzendenz (sei es nun die der Götter, der Menschen, des Wortes oder des Kosmos), die Transzendenz, die dem unmittelbar immanent ist, was sie transzendiert und erhellt oder was sie seiner Bestimmung übergibt. Der Mythos ist die Öffnung eines Mundes, dem die Geschlossenheit eines Universums unmittelbar entspricht.

Der Mythos besteht also nicht aus dem erstbesten Wort und spricht nicht die erstbeste Sprache. Er ist die Sprache und das Wort der Dinge selbst, die sich offenbaren, er ist ihre Kommunikation: er sage nichts über die Er-

scheinung oder das Aussehen der Dinge aus, sondern in ihm spricht deren Rhythmus und klingt deren Musik. So konnte W.F.Otto schreiben: «Mythos und *Sprachgesang* sind im Grunde ein und dasselbe [48].» Der Mythos ist genau die *Inkantation,* der Beschwörungsgesang, der eine Welt auftauchen und eine Sprache entstehen läßt, der eine Welt im Entstehen einer Sprache auftauchen läßt. Daher ist er von einem Ritus oder einem Kult(us) nicht zu trennen. Ja, ihn auszusprechen, ihn zu erzählen, ist selbst schon der Ritus. Das mythische Ritual ist die gemeinschaftliche Artikulation des mythischen Wortes.

*
* *

Nun tritt diese Artikulation nicht etwa zum Mythos hinzu: das mythische Wort ist seinem Wesen nach gemeinschaftlich. Es gibt ebensowenig einen privaten Mythos, wie es eine ausschließlich idiomatische Sprache gibt. Nur aus einer Gemeinschaft und für sie taucht der Mythos auf; sie erzeugen einander, unmittelbar und unendlich [49]. Nichts ist so gemeinsam, nichts ist so unumstößlich gemeinsam, wie der Mythos. Dialogie kann es nur für diejenigen geben, die schon zuvor auf den Linien oder in den Feldern eines Dispositivs des Tausches und/oder der symbolischen Funktion plaziert wurden. Es ist der Mythos, der symbolisiert und/oder das Dispositiv einrichtet. Der Mythos vollzieht jene Teilungen und Aufteilungen, die die Verteilung einer Gemeinschaft bestimmen, durch die die Gemeinschaft sich als solche unterscheidet und in sich gliedert. Der Mythos ist weder Dialog noch Monolog, er ist die eine Rede von vie-

len, die sich auf diese Weise (an)erkennen und die im Mythos kommunizieren und sich vereinen.

Denn der Mythos enthält notwendigerweise den Vertrag seiner eigenen Anerkennung: in einem Atemzug, letztlich in ein und demselben Satz, sagt der Mythos, was ist, und daß wir darin übereinkommen, zu sagen, daß dies ist (also sagt er auch, was sagen ist). Er teilt nicht einfach ein Wissen, das man im übrigen nachprüfen könnte, mit, er teilt *sich* selbst mit (ist so erneut *Tautegorie),* d.h., daß er mit jedem Wissen über irgendein Objekt auch die Kommunikation dieses Wissens kommuniziert.

Der Mythos kommuniziert das Kommune, er macht das Gemeine gemein, er teilt das *Gemein-Sein* dessen mit, was er offenbart oder was er erzählt. Mit jeder seiner Offenbarungen offenbart er folglich der Gemeinschaft gleichzeitig auch ihr eigenes Sein und gründet sie. Er ist immer Mythos der Gemeinschaft, d.h. er ist immer der Mythos der Einswerdung – einzige Stimme von vielen –, der den Mythos erfinden und mit-teilen kann. Es gibt keinen Mythos, der nicht zumindest, den Mythos der gemeinschaftlichen (oder sogar völkischen) Offenbarung der Mythen voraussetzen würde (falls er ihn nicht selbst ausspricht).

Die Gemeinschaft des Mythos ist so eigentlich die *mythierende* Menschheit, die zu sich selbst kommende Menschheit. Der Mythos der communio, genau wie der Kommunismus – «als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen (...) als vollständige (...) Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen Menschen»[50] – ist der Mythos im umfassenden und strengsten Sinn, in der absoluten gegenseitigen Bedingtheit von Mythos und Gemeinschaft innerhalb des mythischen Denkens oder der mythischen Welt.

(Das bedeutet nicht etwa, daß der Mythos nicht auch zugleich in den meisten Fällen der Mythos eines einzelnen Helden wäre, ja ganz im Gegenteil. Auf die eine oder andere Weise läßt gerade der Held die Gemeinschaft einswerden – und letztendlich ermöglicht er dies immer in der in ihm selbst erwirkten Kommunikation von Existenz und Sinn, Individuum und Volk: «Die kanonische Form des mythischen Lebens ist eben das des Heros. In ihm ist das Pragmatische zugleich symbolisch...[51]»)

Deshalb kann es auch keine Menschheit geben, die nicht immer von Neuem die Geste ihrer *Mythation* wiederholen würde. Die Philosophie einer «neuen Mythologie», die in Jena um 1798 auftaucht [52], enthält zugleich die Idee einer Erneuerung, die notwendig wäre, um auf der Grundlage einer abgeschlossenen Welt, nämlich der Welt der alten Mythologie, eine neue menschliche Welt entstehen zu lassen, und den Gedanken, daß die Mythologie stets die notwendige Form – und vielleicht sogar das Wesen – der Erneuerung sei. Eine neue Menschheit muß in ihrem und aus ihrem neuen Mythos entstehen, und dieser Mythos selbst kann (nach Schlegel) nichts anderes sein als die Totalisierung der modernen Literatur und Philosophie sowie der alten Mythologie, die man zu neuem Leben erweckt und mit den Mythologien der anderen Völker der Erde verbindet. Totalisierung der Mythen und Mythos der Totalisierung gehören zusammen, und die «neue» Mythologie besteht in ihrem Wesen vor allem darin, ein Sprechen hervorzubringen, das die Gesamtheit der Worte, der Reden und der Gesänge einer Menschheit, die im Begriff steht, sich zu vollenden (oder sich zu erschöpfen), vereinigen, totalisieren und so (wieder)gebären würde.

*
* *

Man könnte also sagen, daß die Romantik, der Kommunismus und der Strukturalismus zusammen – in Folge einer geheimen aber genau bestimmbaren Gemeinschaft – die letzte überlieferung des Mythos bilden, die letzte Möglichkeit für den Mythos, sich zu erfinden und zu überliefern (was für ihn ein und dasselbe ist). Es ist die Tradierung der *Mythation* des Mythos selbst: Er wird (er*will* durch den Willen zu seiner eigenen Macht werden) Aussage seiner selbst,*Tautegorie* seiner selbst, die als seine eigene Wahrheit und seine eigene Vollendung gilt, als die Abschaffung des Mythos und als seine völlige Neugründung und damit als letzte Inauguration des Inauguralen selbst, was der Mythos ja schon immer war. Der Mythos vollendet sich dialektisch: er überschreitet alle seine «mythischen» Figuren, um die reine Mythologie einer absolut gründenden, symbolisierenden und distributiven Rede auszusprechen [53].

*
* *

Genau hier erfolgt das Unterbrechen.

Die Überlieferung bleibt genau in dem Moment in der Schwebe, da sie sich erfüllt. Sie unterbricht sich exakt an folgendem Punkt: dort nämlich, wo uns die Szene wohlbekannt ist, dort, wo wir wissen, daß dies Mythos ist.

Wir wissen sicherlich nicht, was die mythische Wahrheit für die Menschen, die innerhalb dessen leben, was wir «die Mythen» nennen, darstellte oder darstellt. Aber wir wissen wohl, daß wir – unsere Gemeinschaft, wenn es eine ist, unsere moderne und postmoderne Menschheit – keine Beziehung zum Mythos, von dem wir sprechen, haben, und dies selbst dann noch, wenn wir ihn vollenden oder vollenden wollen. In gewissem Sinn bleibt uns vom Mythos nur noch seine Vollendung oder sein Wille. Aber wir befinden uns weder im mythischen Leben, noch in der mythischen Erfindung noch im mythischen Wort. Sobald wir von «Mythos» oder von «Mythologie» sprechen, sind wir zumindest in eben demselben Maße Zeichen dieser Negation, wie wir Bejahung von etwas sind. Unsere mythische Szene und unsere Rede über den Mythos, unser ganzes mythologisches Denken bildet deshalb einen Mythos: über den Mythos reden heißt von jeher nur über seine Abwesenheit reden. Und das Wort «Mythos» selbst bezeichnet ebenso die Abwesenheit dessen, was es nennt.

Die Unterbrechung besteht hierin: *Der «Mythos» wird von seinem eigenen Sinn abgeschnitten, inmitten seines eigenen Sinnes von seinem eigenen Sinn zerschnitten,* sofern er überhaupt einen eigentlichen Sinn hat...

Um sagen zu können, daß der Mythos ein Mythos ist (daß der Mythos *ein Mythos* ist, oder daß «der Mythos» ein Mythos ist...), mußte man mit zwei ganz verschieden, ja gegensätzlichen Bedeutungen des Wortes «Mythos» spielen. Dieser Satz bedeutet nämlich, daß der Mythos als Eröffnung oder als Gründung ein Mythos ist, d.h. eine Fiktion, eine bloße Erfindung. Diese Ungleichheit der möglichen bedeutungen von «Mythos» ist in gewissem Sinne ebenso alt wie Platon und Aristoteles. Wenn man jedoch im modernen Satz: «Der Mythos ist

ein Mythos» – der unser ganzes Wissen vom Mythos umfaßt – darauf anspielt, dann stellt dieser Satz in dieser geistreichen Wendung nicht zufällig die Struktur der Selbstindikation, des Abgrunds dar. Denn ebenso wie es sich in diesem Satz tatsächlich um zwei heterogene Bedeutungen für ein und dasselbe Wort handelt, geht es in ihm auch um ein und dieselbe mythische Realität oder um ein und dieselbe Idee des Mythos; eine Art innere Spaltung erzeugt die beiden Bedeutungen und ihr unendliches, ironisches Verhältnis zueinander. Was die Mythentradition als Gründung und als Fiktion gedacht hat, ist nämlich ein und derselbe Mythos. Der Satz «der Mythos ist ein Mythos», der mit der Entzweiung spielt, läßt so jene Kräfte wirken, die aus einer früheren tiefen und geheimen Einheit im Herzen des Mythos selbst stammen.

Das mythische Denken, das in gewisser Weise mit der dialektischen Aufhebung der beiden Bedeutungen des Mythos arbeitet [54], ist tatsächlich nichts anderes als *das Denken einer gründenden Fiktion oder einer Gründung durch die Fiktion.* Anstatt in Opposition zueinander zu treten, verschmelzen die beiden Begriffe im mythischen Denken des Mythos miteinander. Wenn also Schlegel eine «neue Mythologie» fordert, appelliert er ganz ausdrücklich an die Kunst, die Dichtung und die schöpferische Phantasie. Die Phantasie nämlich besitzt das Geheimnis einer ursprünglichen Kraft der Natur, jener Kraft, die allein wirklich Welt eröffnen kann. Die poetische Fiktion ist der wahre, wenn nicht wahrhafte Ursprung einer Welt. Und wenn Schelling gewissermaßen gegen Schlegel und gegen alle anderen, denen er vorwirft, die Mythologie als eine Fiktion zu betrachten, einwendet, daß die im Mythos wirkenden Kräfte «nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen waren[55]», so fördert seine Kritik doch ebenso den Gedan-

ken dessen, was man ein Selbst-Phantasieren oder ein Selbst-Erdichten der Natur nennen müßte.

Die Schellingsche Analyse der Mythologie war ohne Zweifel bis zum Auftauchen der strukturalen Analyse die bedeutendste aller Mythenphilosophien. Man könnte sogar meinen, daß sie zwei Versionen – eine «idealistische» und eine «positive» – ein un desselben Mythos der Mythologie und ein und derselben Mytho-Logie des Mythos bilden [56].

Diesem Mythos oder dieser Logik folgend kann die Mythologie nicht als bloße Fiktion abgetan werden, denn *die Fiktion, die sie darstellt, ist ein Wirken:* die Operation der Erzeugung beim ersten, die Operation der Distribution des Austauschens beim anderen. Der Mythos ist nicht einfach «ein Mythos», wenn er als Mythos diese wirkende Macht besitzt, und wenn diese wirkende Macht und die zwar unterschiedlichen aber ähnlichen Operationen, die beim einen das Bewußtsein, beim anderen die Wissenschaft ausführen, im Grunde nicht heterogen, sondern homogen sind. So gesehen kann der Mythos nach keiner anderen Wahrheit als der seinigen analysiert werden, und folglich schon gar nicht mit dem Begriff «Fiktion». Er muß vielmehr nach der Wahrheit analysiert werden, die ihm seine Fiktion zuschreibt, oder genauer gesagt, nach der Wahrheit, die das *mythierende* Erdichten dem *mythischen* Sagen und den *mythischen* Erzählungen zuschreibt. Genau das fordert Schelling mit dem Begriff der «Tautegorie». Der Mythos bedeutet sich selbst und verwandelt so seine eigene Fiktion in Gründung und Eröffnung des *Sinns* selbst.

Der Mythos besteht also nicht nur aus einer ihm eigenen Wahrheit, einer Wahrheit *sui generis,* sondern er strebt vielleicht danach, die Wahrheit selbst zu werden, jene

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Wahrheit, die für Spinoza wie auch für das Substanz-Denken der Philosophie überhaupt *se ipsam patefacit.* Aber gerade diese «patefactio» des Mythos verleiht ihm durch seine Selbsterdichtung den Charakter der Fiktion. Schelling räumt ein, daß «es auf gewisse Weise wahr» ist, daß «die Ausdrücke der Mythologie bildlich» sind; aber sie sind «für das mythologische Bewußtsein» dasselbe wie die Uneigentlichkeit der meisten unserer «bildlichen Ausdrücke». Das heißt, daß so wie in der Sprache die bildliche Figuration angemessen ist, auch innerhalb der Mythologie die Uneigentlichkeit das Eigentliche, das der Wahrheit und der Fiktion des Mythos Angemessene ist. *So ist die Mythologie eine eigentliche Figuration.* Für das gesamte abendländische Bewußtsein liegt darin ihr Geheimnis, das Geheimnis ihres Mythos, ihrer Wahrheit [57].

Die eigentliche Figuration sein, eigentlich das Eigene figurieren, das heißt, eigentlich – uneigentlich-eigentlich, als zusätzliche Eigentlichkeit [58] – das Eigene selbst vollenden. Die Natur mit ihren «Potenzen» würde nie zu ihrer Wahrheit gelangen, ohne den *doppelten* Prozeß der natürlichen *und* bildlichen «Theogonie», der Theogonie, die zugleich wirklich *und* im Bewußtsein vorgestellt ist, die sich in ihrem *Mythos* darstellt und hervorbringt.

Für Schelling handelt es sich nicht um eine Vorstellung zweiten Grades, um eine Interpretation der Natur durch ein ursprüngliches Bewußtsein. Es handelt sich vielmehr darum, daß die Natur ursprünglich die Götter erzeugt, indem sie das unmittelbare Bewußtsein affiziert (das dadurch, und nur dadurch, zum wirklichen Bewußtsein wird). Sie affiziert es von außen, sie schlägt es mit einer Art von *Stupor,* sagt Schelling *(stupefacta quasi et attonita [59]).* Die *Vorstellung* selbst entsteht in jener jeder Vorstellung vorhergehenden Stupor, jenem Erstaunen.

Es ist der Bruch in der Vorstellung selbst, jener «ursprüngliche Bruch, den das mythische Denken vollzogen hat», von dem Lévi-Strauss spricht, genauer gesagt, jener Bruch, der durch den «ersten Schematismus des mythischen Denkens [60]» vollzogen wird.

Hier wie bei Kant bezeichnet der «Schematismus» die wesentliche Operation einer transzendentalen Einbildungskraft, die bei Kant jene «unsinnlichen Bilder» hervorbringt, die eine «Regel für die Erzeugung der empirischen Bilder » liefern. In einer umgekehrten aber symmetrischen Bewegung «subsumiert» dagegen bei Lévi-Strauss der Mythos «die Individualitäten unter das Paradigma, erweitert und verarmt gleichzeitig die konkreten Gegebenheiten, indem er sie zwingt, die diskontinuierlichen Schwellen, eine nach der anderen, zu überschreiten, welche die empirische Ordnung von der symbolischen Ordnung, dann von der imaginären Ordnung, schließlich vom Schematismus trennen». Der Mythos ist alles in allem wohl die transzendentale Selbst-Figuration der Natur und der Menschheit oder genauer gesagt, die Selbst-Figuration – oder das Selbst-Phantasieren – der Natur als Menschheit und der Menschheit als Natur. Die mythische Rede ist somit das Performativ der Vermenschlichung der Natur (und/oder ihrer Vergöttlichung) und der Verwandlung des Menschen in Natur (und/oder seiner Vergöttlichung). Im Grunde ist der *Mythos* der *Sprechakt* par excellence, die Performation des Paradigmas in der Fiktion des *Logos,* der in sie das Wesen und die Macht, die er als seine eigenen denkt, projizieren will.

Im romantischen Entwurf, einer neuen, dichtenden, phantasierenden, spielerischen, poetischen und performativen Mythologie enthüllt sich eigentlich nur das Denken, aus dem der Mythos des Mythos entspringt: es ist das

Denken einer poetisch-fiktionalen Ontologie, einer Ontologie in der Gestalt einer Ontogonie, in der das Sein sich selbst erzeugt, *indem es bildlich wird,* sich das eigentliche Bild seines eigenen Wesens, und die Selbst-Darstellung seiner Anwesenheit und seiner Gegenwart gibt. *Die sich selbst erklärende Mythologie* ist das Korrelat eines Seins, das wesentlich mythierend ist, oder eines mythierenden Wesens des Seins. Und der Mythos des Mythos, seine Wahrheit, besteht darin, daß die Fiktion in dieser Ontogonie tatsächlich das eröffnende Moment darstellt. Das Erdichten ist im Grunde das Subjekt des Seins. Die *mimesis* ist die *poesis* der Welt als wahrer Welt der Götter, der Menschen und der Natur. Der Mythos des Mythos ist keinesfalls eines ontologische Fiktion, er ist schlicht und einfach eine Ontologie der Fiktion oder der Vorstellung: also eine ausgesprochen vollendete oder vollendende Form der Ontologie der Subjektivität im Allgemeinen.

Aber gerade daraus ergibt sich auch die Unterbrechung. Von Schelling bis zu Lévi-Strauss, von der ersten bis zur letzten Version des mythischen Denkens, geht man von einer Unterbrechung zur anderen. Am Anfang schlägt die Macht des Mythos das Bewußtsein mit Stupor und treibt es «außer sich» (das heißt, es wird dadurch erst bewußt). Am Ende ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein und Bewußtsein der Totalität als Mythos geworden und erstreckt sich auf (oder als) das Bewußtsein vom mythischen (oder subjektiven) Wesen des «Selbst» aller Dinge. Lévi-Strauss schreibt in der Tat:

> «Indem meine Analyse die strenge Anordnung der Mythen aufzeigt und ihnen damit die Existenz von Objekten verleiht, hebt sie den mythischen Charakter der Objekte hervor: das Universum, die Natur,

> der Mensch, die im Laufe von Tausenden, Millionen, Milliarden von Jahren alles in allem nichts anderes getan haben, als nach Art eines weiten mythologischen Systems die Hilfsmittel ihrer Kombinatorik zu entfalten, bevor sie sich zurückbilden und in die Evidenz ihrer Hinfälligkeit ins Nichts zurücksinken.» [61]

Oder auch:

> «Die Weisheit besteht für ihn (den Menschen) darin, sich selbst dabei zuzusehen, wie er seine vorübergehende geschichtliche Interiorität lebt, und doch zu wissen (aber in einem anderen Register), daß das, was er so vollkommen und intensiv lebt, ein Mythos ist, der den Menschen eines kommenden Jahrhunderts als solcher erscheinen wird...» [62]

Die Entzweiung der Bedeutungen des «Mythos» vollzieht sich also von neuem inmitten jenes Denkens, das den fiktionalen Charakter des Mythos nicht länger zum Anlaß seiner Verurteilung nehmen wollte, also genau dort, wo die Einswerdung von Gründung und Fiktion (von Gründung durch die Fiktion) gedacht wird. Der gleiche Lévi-Strauss behauptete nämlich in der Tat in einer Schelling doch recht nahen Ausdrucksweise, daß die Mythen, «anstatt das Werk einer "fabelbildenden Funktion" zu sein, die der Wirklichkeit den Rücken zuwendet», «Beobachtungs- und Denkweisen» bewahrten, deren Ergebnisse, die «zehntausend Jahre» vor denjenigen der modernen Wissenschaft «erworben und gesichert werden, immer noch die Grundlage unserer Zivilisation» bilden [63].

Der Satz «der Mythos ist ein Mythos» hat *gleichzeitig*

und *innerhalb ein und desselben Denkens* den Wert einer entzauberten Ironie («die Gründung ist eine Fiktion») und den Wert einer onto-poeto-logischen Bejahung («die Fiktion ist eine Gründung»).

Deshalb ist der Mythos unterbrochen; er wird von seinem Mythos unterbrochen.

Die Idee einer «neuen Mythologie» ist daher nicht nur gefährlich, sie ist auch vergeblich; denn eine neue Mythologie würde als Bedingung ihrer Möglichkeit einen Mythos des Mythos voraussetzen, der nicht jener strengen Logik unterworfen wäre, die von Schelling bis Lévi-Strauss [64] – oder auch von Platon bis zu uns – am Werk war, und wohl im Wesentlichen aus folgender nihilistischen oder vernichtenden Logik oder *Mythik* bestünde: Das Sein, das der Mythos erzeugt, bricht in seine eigene Fiktion ein.

*
* *

Die Macht des Mythos hat sich zwischen zwei Unterbrechungen entfaltet: der Unterbrechung der reinen Natur und der Unterbrechung des Mythos selbst. Der Appell an die Macht des Mythos (sei er poetisch oder politisch – und er kann notwendigerweise nur beides zusammen sein – genau das ist der Mythos: die Poetizität des Politischen und das Politisch-Sein des Poetischen, Gründung und Fiktion, sofern das Poetische und das Politische im Denkraum des Mythos begriffen sind), dieser Appell oder der Wille zur Macht des Mythos geschah zwischen folgenden beiden Unterbrechungen: zwischen der Natur,

die sich durch eine Selbst-Figuration ihrer natürlichen Kraft eröffnet, und der Kultur, die durch eine Selbst-Auflösung ihrer illusorischen Figuren geschlossen wird.

Dieser Wille zur Macht des Mythos war seinem Wesen nach totalitär. Vielleicht definiert er sogar den Totalitarismus (oder das, was ich als Immanentismus bezeichne), der daher im Prinzip ebenfalls unterbrochen ist...

Um der Klarheit willen könnte man in einer äußerst groben Unterscheidung sagen, daß der Wille zum Mythos (zur Macht des Mythos) zweifach totalitär oder dem Immanentismus verhaftet ist: in seiner Form und in seinem Inhalt.

In seiner Form, weil der Wille zum Mythos, der sich genau genommen als Wille zur Mythation herausstellt, vielleicht nichts anderes ist als der Wille zum Willen [65]. Man muß nämlich den Willen mit Kant folgendermaßen definieren: Der Wille, der nichts anderes ist als das von der Vernunft bestimmte Begehrungsvermögen, ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Wirklichkeit eben dieser Vorstellungen zu sein. Die *mythierende* Natur bei Schelling ist ein Wille; sie ist sogar vor Schopenhauer schon der Wille zur Welt und die Welt als Wille. Der Mythos ist nicht einfache Vorstellung; er ist die Vorstellung am Werk, die sich selbst – als autopoetische Mimesis – als Wirkung hervorbringt: er ist die Fiktion, die gründet, und sie gründet nicht eine fiktive Welt (was Schelling wie Lévi-Strauss verwerfen), sondern sie gründet das Erdichten als Bildung einer Welt, das Welt-Werden des Erdichtens. Anders ausgedrückt: die Gestaltung einer Welt des Subjekts, das Welt-Werden der Subjektivität.

Theogonie, Kosmogonie, Mythogonie und Mythologie: der Wille zum Mythos ist der Wille zum Mythos des Willens. Wie schon gesagt, teilt der Mythos seinem Wesen nach sich selbst mit und nichts anderes. Indem er sich mitteilt, verleiht er dem, was er sagt, Sein, gründet er seine Fiktion. Genau jene wirkmächtige Mitteilung seiner selbst ist der Wille – und der Wille ist die Subjektivität, die als alles umfassende Totalität dargestellt wird (oder sich vorstellt).

Der mythische Wille ist seinem Inhalt nach totalitär, weil dieser Inhalt stets die Einswerdung ist. Jede erdenkliche Verschmelzung: die des Menschen mit der Natur, des Menschen mit Gott, des Menschen mit sich selbst, der Menschen untereinander. Der Mythos teilt sich notwendig als ein der Gemeinschaft eigener Mythos mit, und er teilt einen Mythos der Gemeinschaft mit: die Communio, den Kommunismus, die Bewegung der Kommunen, die Kommunikation, die Gemeinschaft selbst, einfach und schlechthin betrachtet: die absolute Gemeinschaft. Wie etwa, um eine exemplarische Gestalt (einen exemplarischen Mythos) anzuführen, die Gemeinschaft der Guarani-Indianer bei Pierre Clastres:

> «Ihr großer Gott Namandu taucht aus der Finsternis auf und erschafft die Welt. Er läßt zuerst das Wort, die den Göttern und Menschen gemeinsame Substanz auftauchen (...) Die Gesellschaft ist das Genießen des gemeinsamen Gutes, nämlich des Wortes. Kraft göttlicher Entscheidung – von Natur aus! – als *gleiche* eingerichtet, strömt diese Gesellschaft zu einem einzigen, zu einem ungeteilten Eins, zusammen (...) die Menschen dieser Gesellschaft sind *alle eins.*» [66]

Die absolute Gemeinschaft – der Mythos – ist weniger die totale Verschmelzung der Individuen als vielmehr der *Wille* zur Gemeinschaft: der Wunsch, durch die Macht des Mythos die Eins-werdung die der Mythos vorstellt, zu bewirken – und die er als Einswerdung oder als Kommunikation der Willen vorstellt. Daraus ergibt sich die Verschmelzung; der Mythos repräsentiert die Immanenz der seiner eigenen, einzigen Fiktion immanenten vielfältigen Existenzen. Jene Fiktion versammelt sie und verleiht ihnen in ihrer Rede und als diese Rede ihre gemeinsame Gestalt.

Das bedeutet nicht nur, daß die Gemeinschaft ein Mythos ist, daß die gemeinschaftliche Einswerdung ein Mythos ist. Das bedeutet, daß der Mythos, daß die mythische Kraft und Gründung für die Gemeinschaft wesentlich sind, und es also außerhalb des Mythos keine Gemeinschaft geben kann. Dort, wo es Mythos gab – falls es etwas dergestaltiges gab oder falls wir überhaupt wissen können, was das bedeuten soll – gab es auch notwendigerweise Gemeinschaft und umgekehrt. – Aber dann ist die Unterbrechung des Mythos auch notwendigerweise die Unterbrechung der Gemeinschaft.

*
* *

Gibt es keine neue Mythologie, so gibt es und wird es keine neue Gemeinschaft geben. Wenn der Mythos ein Mythos ist, dann gerät die Gemeinschaft mit ihm in den Sog dieses Abgrundes (der Selbstindikation) oder löst sich in dieser Ironie auf. Daher geht wohl mit der Klage

über den «Verlust der Gemeinschaft» meist eine Klage über den «Verlust» der Macht der Mythen einher.

Und dennoch ist das einfache und restlose Verschwinden der Gemeinschaft ein Unglück, kein sentimentales, nicht einmal ein ethisches Unglück; sondern ein ontologisches Unglück – ein ontologisches Unheil. Es ist eine Seinsberaubung für das Seiende, das wesensmäßig und mehr als wesensmäßig ein *Gemein-Sein* ist. Das Gemein-Sein bedeutet, daß die singulären Seienden nur in dem Maße sind, sich darstellen oder erscheinen, wie sie zusammen erscheinen, wie sie dem Blick des anderen ausgesetzt werden, wie sie einander präsentiert oder dargeboten werden. Dieses Zusammen-Erscheinen wird ihrem Sein nicht hinzugefügt, sondern ihr Sein kommt darin zum Sein.

Daher verschwindet die Gemeinschaft nicht. Sie verschwindet nie. Die Gemeinschaft widersteht. In gewissem Sinn ist sie – wie ich schon gesagt habe – der Widerstand selbst. Ohne das gemeinsame Erscheinen des Seins – oder der singulären Seienden – gäbe es nichts, oder vielmehr, es gäbe nur das Sein, das sich selbst erscheinen würde, und dies nicht einmal *gemeinsam* mit sich selbst, sondern als das in einem dichten Scheinen versunkene, immanente *S* ein. Die Gemeinschaft widersteht dieser unendlichen Immanenz. Die Komparenz der singulären Seienden – oder der Singularität des Seins – bewahrt eine Öffnung, einen Bruch in der Immanenz.

Gibt es einen Mythos für diese Gemeinschaft des Zusammen-Erscheinens? Es gibt keinen, wenn der Mythos immer der Mythos der Versammlung, der Einswerdung der Gemeinschaft ist. Gerade die Unterbrechung des Mythos offenbart uns doch erst die entzweite und verschleierte Natur der Gemeinschaft. Im Mythos wurde die Gemeinschaft proklamiert: Im unterbrochenen Mythos erweist sich die Gemeinschaft als *«nicht bekennbare Gemeinschaft»* von der Blanchot sprach.

Hat das Nicht-Bekennbare einen Mythos? Es hat schon per definitonem keinen. Die Abwesenheit eines Bekenntnisses bildet keine Rede, keine Erzählung. Ist aber die Gemeinschaft vom Mythos untrennbar, müßte man dann nicht auch paradoxalerweise einen Mythos der nicht-bekennbaren Gemeinschaft fordern? Das ist jedoch unmöglich. Ich betone noch einmal, daß die nicht-bekennbare Gemeinschaft, der Entzug des Eins-Seins oder der gemeinschaftlichen Ekstase durch die Unterbrechung des Mythos offenbart werden. Und die Unterbrechung ist kein Mythos. «Es ist unmöglich, die Abwesenheit des Mythos zu bestreiten», schrieb Bataille.

So sind wir also der «Abwesenheit des Mythos» preisgegeben, jener Abwesenheit, die Bataille folgendermaßen definierte:

> «Wenn wir der Klarheit halber schlicht und einfach behaupten, der heutige Mensch sei definiert durch seine Gier nach Mythen, und wenn wir hinzufügen, er definiere sich auch durch das Bewußtsein, daß es ihm nicht gelingen kann, einen echten Mythos zu schaffen, so haben wir eine Art Mythos von der *Abwesenheit der Mythen* definiert.» [67]

Bataille gelangte zu dieser Definition, nachdem er sich mit dem Vorschlag der surrealistischen Bewegung (einem Abkömmling der Romantik also), neue Mythen zu schaffen, auseinandergesetzt hatte. Kurz danach heißt es: «Weder diese Mythen noch diese Riten werden wahre Mythen oder Riten sein, weil sie die Zustimmung der Gemeinschaft nicht bekommen werden.» Diese Zustim-

mung kann der Mythos nicht erhalten, wenn er nicht schon aus der Gemeinschaft kommt – sei es auch, daß er aus dem Munde eines einzelnen kommt, der ihm seine singuläre Stimme verleiht. In diesem Sinn ist die Idee selbst der Erfindung eines Mythos in sich widersprüchlich. Die Gemeinschaft und folglich auch das Individuum (der Dichter, der Priester, oder ihr Zuhörer) erfinden den Mythos nicht: vielmehr werden sie in ihm erfunden oder erfinden sie sich in ihm selbst. Und genau in dem Maße, wie sich der moderne Mensch durch den Verlust der Gemeinschaft derfiniert, definiert er sich durch die Abwesenheit des Mythos.

Gleichzeitig bestimmt Bataille die Abwesenheit der Mythen selbst als «eine Art Mythos» und zwar folgendermaßen:

> «Definieren wir uns als unfähig, zum Mythos zu gelangen, und also quasi als Leidende, so bestimmen wir den Kern der Menschheit von heute als eine Abwesenheit von Mythen. Und diese Abwesenheit von Mythen mag sich demjenigen, der sie erlebt, auftun, der sie – verstehen wir uns recht – mit der gleichen Leidenschaft lebt, wie sie jene bewegte, die einst nicht in der grauen Wirklichkeit, sondern in der mythischen Realität leben wollten [auch Bataille definiert also hier den Mythos als einen *Mythos*]; diese Abwesenheit von Mythen kann sich vor ihm als etwas unendlich viel Passionierenderes auftun, als es einst jene Mythen waren, die mit dem alltäglichen Leben verbunden waren.»

Was die Abwesenheit von Mythen zu einem Mythos werden läßt, ist nicht mehr, auf jeden Fall nicht mehr unmittelbar, deren gemeinschaftlicher Charakter. Die mythische Beziehung zur «Abwesenheit des Mythos» wird

vielmehr als scheinbar individuelle Beziehung dargestellt. Wenn die Abwesenheit des Mythos die gemeinsame Bedingung des modernen Menschen ausmacht, dann schafft diese Bedingung nicht die Gemeinschaft, sondern löst sie eher auf. An die Stelle eines dem Mythos gemäßen Lebens tritt hier die Leidenschaft oder die Passion, mit der der Inhalt des Mythos – in diesem Fall also seine «Abwesenheit» mitgeteilt werden kann. Bataille versteht unter «Leidenschaft» nicht anderes als eine Bewegung, die zur Grenze führt, an die Grenze des Seins. Wenn sich das Sein in der Singularität der Seienden bestimmt (so umschreibt im Grunde Bataille, bewußt oder unbewußt, das heideggersche Denken von der Endlichkeit des Seins), das heißt, wenn das Sein nicht das in sich selbst mit sich selbst verschmelzende Sein ist, wenn es nicht seine eigene Immanenz ist, sondern wenn es das Einzählige der Seienden *ist* (so würde ich Heidegger mit Bataille und Bataille mit Heidegger lesen), wenn das Sein die Singularitäten teilt, während es selbst durch sie mit-geteilt wird, dann führt die Leidenschaft zur Grenze der Singularität: diese Grenze ist logischerweise der Ort der Gemeinschaft.

Dieser Ort oder dieser Punkt könnte der Punkt der Verschmelzung, des Sich-Aufzehrens und der Einswerdung mit und in einer wiedergefunden, von neuem gewollten und von neuem inszenierten Immanenz sein: dies könnte ein neuer Mythos werden, das heißt die Erneuerung des alten, immer mit sich selbst identischen Mythos. An diesem Punkt aber – dem der Gemeinschaft – gibt es gerade keine Gemeinschaft und folglich auch keinen Mythos. Die Abwesenheit von Mythen geht mit der Abwesenheit von Gemeinschaft einher, wie Bataille es wenig später schreibt. Die Leidenschaft der Abwesenheit von Mythen und die Abwesenheit der Gemeinschaft berühren einander. Und gerade dadurch kann sie eine Leidenschaft sein

(also etwas anderes als ein Wille zur Macht).

Dieser Punkt bildet nicht die Umkehrung oder das Negativ einer in ihrem Mythos und durch ihn versammelten Gemeinschaft. Denn was Bataille die Abwesenheit von Gemeinschaft nennt, ist nicht einfach die Auflösung oder das Verschwinden der Gemeinschaft. Die Abwesenheit der Gemeinschaft wird deutlich, wenn man anerkennt, daß jede Gemeinschaft durch die Verschmelzung, die sie ihrem Wesen nach sucht, so zum Beispiel im «antiken Fest», unweigerlich «ein neues Individuum schafft, das man das kollektive Individuum nennen könnte». So stellt die gemeinschaftliche Verschmelzung, anstatt diese Bewegung auszudehnen, die Trennung wieder her: Gemeinschaft gegen Gemeinschaft. Die Vollendung der Gemeinschaft ist somit deren Beseitigung. Zur Immanenz gelangen trennt einen immer noch von einer anderen Immanenz: das Erreichen der Immanenz teilt die Immanenz selbst.

Die Abwesenheit der Gemeinschaft stellt aber vielmehr das dar, was die Gemeinschaft nicht vollendet, oder sie stellt die Gemeinschaft als Gemeinschaft dar, die sich selbst nicht vollendet und die sich selbst nicht als ein neues Individuum hervorbringt. In diesem Sinn «muß die Zugehörigkeit jeder möglichen Gemeinschaft zu dem was ich (...) Abwesenheit der Gemeinschaft nenne», – so Bataille – «die Grundlage jeder möglichen Gemeinschaft bilden». In der Abwesenheit der Gemeinschaft vollendet sich das Werk der Gemeinschaft – die Gemeinschaft als Werk, der Kommunismus – nicht, vielmehr überträgt sich die ihrer Werke enthobene Leidenschaft für die Gemeinschaft, und sie fordert, ja schreit sogar danach, jede Grenze, jede Vollendung zu überschreiten, die zur Gestalt eines Individuums führt. Dies ist also keine Abwesenheit, sondern eine Bewegung; es ist die

Entwerkung in ihrer singulären «Aktivität», etwas breitet sich aus: es ist die Verbreitung, die Übertragung, ja sogar die Kommunikation der Gemeinschaft selbst, die sich durch *ihre Unterbrechung* selbst verbreitet oder ihre Übertragung mitteilt.

Sie unterbricht die Verschmelzung, sie läßt die Einswerdung in der Schwebe, und dieses plötzliche Anhalten, diese Unterbrechung, führt von neuem auf die Kommunikation der Gemeinschaft zurück. Diese Unterbrechung bringt, anstatt etwas zu schließen, von neuem die Singularität an ihre Grenze, das heißt, sie setzt sie der anderen Singularität aus. Anstatt sich in einem Todeswerk und in der Immanenz eines Subjektes zu vollenden, teilt sich die Gemeinschaft dadurch mit, daß sich Geburten wiederholen und ausbreiten: Jede Geburt exponiert eine andere Singularität, eine zusätzliche Grenze und folglich eine andere Kommunikation. Das ist nicht das Gegenteil des Todes, denn der Tod dieses singulären soeben geborenen Seienden ist schon in dessen Grenze eingeschrieben und wird durch sie mitgeteilt. Es ist schon seinem Tode ausgesetzt und setzt uns mit ihm zusammen dem Tode aus. Das bedeutet aber im Wesentlichen, daß dieser Tod wie auch diese Geburt uns entzogen sind, daß sie weder unser Werk noch das Werk der Kollektivität sind.

Die Unterbrechung kehrt überall die Gemeinschaft nach außen, anstatt sie um ein Zentrum zu versammeln – oder anders gesagt, ihr Zentrum ist der geometrische Ort eines unendlich vielfachen Ausgesetzt-Seins. Die singulären Seienden erscheinen zusammen: Dieses Zusammen-Erscheinen macht ihr Sein aus, teilt sie einander mit. Die Unterbrechung der Gemeinschaft aber, die Unterbrechung einer Totalität, die sie vollenden würde, ist das eigentliche Gesetz der Komparenz. Das singuläre Seiende erscheint anderen singulären Seienden, es wird ihnen als

singuläres mitgeteilt. Es ist eine Berührung, eine Übertragung: die Berührung, die Übertragung nämlich eines Zitterns am Rande des Seins, die Mitteilung einer Leidenschaft, die aus uns Gleiche macht, oder die Mitteilung der Leidenschaft, Gleiche zu sein, *gemeinsam* zu sein.

Die unterbrochene Gemeinschaft flieht nicht vor sich selbst: aber sie gehört sich auch nicht selbst, sie versammelt sich nicht, sie teilt sich von singulärem Ort zu singulärem Ort mit. «Die Grundlage der Kommunikation», schreibt Blanchot, «ist nicht notwendigerweise die Rede, ja nicht einmal das Schweigen, das ihren Grund und ihre Struktur bildet, sondern das Dem-Tod-Ausgesetzt-Sein, und zwar nicht mehr dem eigenen Tod, sondern dem Tod des Anderen, dessen lebendige Gegenwart, so nah sie auch sein mag, immer schon die ewige und unerträgliche Abwesenheit ist.»

So ist «der Mythos von der Abwesenheit der Mythen» – der auf die unterbrochene Gemeinschaft antwortet – selbst kein anderer Mythos, kein negativer Mythos (noch das Negativ eines Mythos), er ist vielmehr dieser Mythos nur insofern als er in der Unterbrechung des Mythos überhaupt besteht. Er ist kein Mythos: Es gibt keinen Mythos der Unterbrechung des Mythos. Aber die Unterbrechung des Mythos bestimmt die Möglichkeit einer «Leidenschaft», die ebenso stark ist wie die mythische – und dennoch gerade von der Aufhebung dieser mythischen Leidenschaft entfesselt wird: eine «bewußte», «hellsichtige» Leidenschaft, wie Bataille sagt, eine Leidenschaft, die durch das Zusammen-Erscheinen und um seinetwillen entfacht wird, und zwar nicht die Leidenschaft, sich zu verschmelzen, sondern die, ausgesetzt zu sein und zu wissen, daß *die Gemeinschaft selbst die Gemeinschaft nicht begrenzt.* Diese Gemeinschaft ist stets jenseits, das heißt außerhalb, sie wird außerhalb je-

der Singularität dargeboten, und ist deshalb stets am Rande dieser Singularitäten – selbst der geringsten – unterbrochen.

Die Unterbrechung ist am Rande, oder besser gesagt, sie bildet den Rand, an dem die Seienden sich berühren, sich darbieten, sich trennen und so ihre Gemeinschaft mitteilen und weitertreiben. An diesem Rand gibt es eine Leidenschaft, die mit ihm untrennbar verknüpft ist, von ihm hervorgerufen wurde und aus der Unterbrechung entsprungen ist – eine Leidenschaft, die – wenn man so will – das ist, was vom Mythos übrigbleibt, oder die vielmehr *selbst die Unterbrechung* des Mythos ist.

*
* *

Die Unterbrechung des Mythos – und zwar die Unterbrechung des Mythos als Leidenschaft der Gemeinschaft – trennt den Mythos von sich selbst, oder sie entzieht ihn seinem eigenen Zugriff. Es genügt nicht mehr zu sagen: «der Mythos ist ein Mythos», denn diese ironische Formulierung ist, wie schon gesagt, im Grunde genommen dasselbe wie die Formel von der Identität des Mythos (und dessen mythischer Identität...).

In der Unterbrechung kann man mit dem Mythos nichts mehr anfangen, insofern dieser ja immer eine Vollendung, eine Erfüllung ist. Aber bei der Unterbrechung handelt es sich auch nicht um das Schweigen, das selbst einen Mythos haben kann, oder das der Mythos selbst in einer seiner Vollendungen sein kann. In der Unterbre-

chung des Mythos läßt sich etwas vernehmen, nämlich das, was vom Mythos bleibt, wenn er unterbrochen ist, nichts, nur – wenn man so sagen darf – die Stimme der Unterbrechung selbst.

Diese Stimme aber ist die der Gemeinschaft oder der Leidenschaft der Gemeinschaft. Wenn man einräumen muß, daß der Mythos der Gemeinschaft wesentlich ist – das heißt, wenn er zu ihrem Wesen insofern gehört, als er sie vollendet und ihr die Geschlossenheit und das Schicksal eines Individuums, einer abgeschlossenen Totalität verleiht – dann muß man auch einräumen, daß in der Unterbrechung des Mythos die Stimme der unterbrochenen Gemeinschaft erklingt, die Stimme der unvollendeten Gemeinschaft, die der Unterbrechung ausgesetzt ist, eine Stimme, die wie der Mythos spricht, ohne jedoch auch nur im geringsten mythische Rede zu sein.

Diese Stimme scheint noch die Aussagen des Mythos zu bewahren, denn in der Unterbrechung gibt es nichts Neues zu hören, es taucht kein neuer Mythos auf, vielmehr glaubt man die alte Rezitation zu hören. Wenn eine Stimme oder eine Musik plötzlich unterbrochen werden, dann hört man im selben Augenblick etwas anderes, eine Mischung oder ein Zwischending von Stille und verschiedenen Geräuschen, die der Klang vorher verbarg; in diesem anderen hört man aber von neuem die Stimme oder die Musik, die sozusagen die Stimme oder die Musik ihrer eigenen Unterbrechung geworden ist: eine Art Echo, das aber nicht einfach das wiederholen würde, dessen Widerhall es ist.

Die Stimme oder die Musik sind in sich, in ihrer Gegenwärtigkeit und ihrer Vollendung, nicht mehr gebunden, sie haben sich aufgelöst. Die Leistung der Mythologie ist beendet, ihre Zeit ist vorüber, es funktioniert nicht

mehr (wenn es überhaupt jemals so funktioniert hat, wie wir uns das in unserer funktionalen, strukturalen, mit der Idee der Einswerdung arbeitenden Mythologie vorgestellt hatten). Die unterbrochene Stimme oder die unterbrochene Musik aber prägen gewissermaßen das Murmeln oder Rauschen, das die Unterbrechung auftauchen läßt, mit dem Schema ihres Rückzugs. Es handelt sich nicht mehr um die Leistung der Mythologie – oder die Performance / Performation, wie die Künstler oder die Linguisten sagen – aber dennoch verschwinden Stimme und Musik nicht gänzlich. Es gibt eine Stimme der Unterbrechung und ihr Schema legt sich auf das Murmeln der Gemeinschaft, die ihrem eigenen Zerstreut-Werden ausgesetzt ist. Wenn die Rede des Mythos abbricht, läßt sich die Gemeinschaft, die sich nicht vollendet, nicht mit sich verschmilzt, sondern sich verbreitet und sich darbietet, auf ganz bestimmte Weise vernehmen. Natürlich spricht sie nicht und erzeugt auch keine Musik. Wie ich schon gesagt habe, ist sie selbst die Unterbrechung, denn genau am Punkt dieser Exposition der singulären Seienden unterbricht sich der Mythos. Und dennoch hat die Unterbrechung eine singuläre Stimme, eine gedämpfte Stimme und Musik, die in einem Echo, das keine Wiederholung ist, zugleich wiederaufgenommen, zurückgehalten und dargeboten wird – es ist die Stimme der Gemeinschaft, die Stimme, die vielleicht auf ihre Weise das Nichtbekennbare bekennt, ohne es zu sagen, die das Geheimnis der Gemeinschaft nennt, ohne es ausdrücklich zu erklären, die genauer gesagt, die mythenlose Wahrheit des unendlichen *Gemein-Seins* darstellt, ohne sie zu nennen, dieses Gemeinsam-Sein, das kein «gemeines Sein» ist, das die Gemeinschaft selbst also nicht begrenzt, und das der Mythos weder gründen noch fassen kann. Es gibt eine Stimme der Gemeinschaft, die sich in der Unterbrechung und durch die Unterbrechung selbst äußert.

Jener Stimme der Unterbrechung hat man einen Namen gegeben: die Literatur (oder die Schrift, zumindest wenn man die beiden Begriffe hier in ihrer korrespondierenden Bedeutung liest). Dieser Name ist zweifellos nicht geschickt gewählt, aber kein Name wäre hier geschickt. Der Ort oder der Augenblick der Unterbrechung ist ohne Schicklichkeit. Blanchot spricht in diesem Zusammenhang von der «einzigen Mitteilung, die von nun an schicklich wäre, und deren Weg über die literarische Unschicklichkeit führt». Die Literatur ist unschicklich, weil sie weder für den Mythos der Gemeinschaft noch für die Gemeinschaft des Mythos geschickt ist. Sie ist weder für die Einswerdung noch für die Kommunikation geeignet.

Haftet jedoch diesem Namen «Literatur» nicht gerade deshalb immer wieder an, der «literarischen Unschicklichkeit» selbst nicht zu entsprechen, weil die Literatur eine äußerst enge Beziehung zum Mythos hat? Ist der Mythos nicht der Ursprung der Literatur, der Ursprung jeder Literatur, und in gewissem Sinne vielleicht zugleich ihr einziger Inhalt, ihre einzige Erzählung, oder vielleicht sogar ihre einzige Haltung (die Haltung des Erzählers, der sein eigener Held ist)? Gibt es eine einzige literarische Szene, die nicht eine mythologische Szene wiederaufnehmen würde (dies gilt auch für die philosophische Szene oder Szenen, die unter anderem aus diesem Grunde zur «Gattung» der Literatur gehören)?

Die Literatur ist nicht nur die Erbin (oder das Echo) des Mythos, sondern wurde selbst als Mythos gedacht und muß wohl in gewissem Sinne als Mythos gedacht werden – und zwar als der Mythos der mythenlosen Gesellschaft [68]. Schon in einem sehr frühen Text Blanchots, kann man lesen, daß in der Literatur «alles zu einer mythischen Erfindung führen muß; nur da, wo sich die Quelle der offenbarenden Bilder auftut, gibt es ein

Werk [69]». Heute würde sich Blanchot mit diesem Satz vermutlich nicht begnügen. Sicher gibt es nur da ein Werk, wo es eine «Offenbarung» gibt. (Man mag mich sofort unterbrechen: Was sollen wir mit diesem Wort «Offenbarung» anfangen? Paßt es nicht zum Wort «Mythos» wie übrigens auch zum Wort «Bild»? – Hier ist jedoch der Raum der absoluten Unschicklichkeit: Jedes dieser Wörter sagt auch seine eigene Unterbrechung aus.) Aber die Offenbarung der Literatur offenbart nicht wie jene des Mythos eine vollendete Realität, auch nicht die Realität einer Vollendung. Sie offenbart generell nicht *etwas* – sie offenbart vielmehr das Nichtzuoffenbarende: nämlich, daß sie selbst als Werk, das offenbart, das zu einer Vision und zum Einssein mit einer Vision hinführt, ihrem Wesen nach unterbrochen ist.

Im Werk gibt es den Anteil des Mythos und den Anteil der Literatur oder der Schrift. Letztere unterbricht den Mythos; sie «offenbart» gerade durch dessen Unterbrechung (dadurch, daß die Erzählung oder die Rede unvollendet bleiben) – und sie offenbart sogar vor allem anderen dessen Unterbrechung, und des-halb könnte man sie eine «mythische Erfindung» nennen – wenn man das noch kann und eigentlich kann man es nicht mehr.

Der Anteil des Mythos und der der Literatur aber sind nicht zwei Teile innerhalb des Werks, die man trennen und einander gegenüberstellen könnte. Es sind vielmehr in dem Sinn Teile, als die Gemeinschaft auf unterschiedliche Weise an den Werken teil hat oder sie sich mitteilt: bald als Mythos, bald als Literatur. Letztere ist die Unterbrechung der Mitteilungsweise des Mythos. Die «Literatur» (oder die «Schrift») ist das, was in der Literatur, das heißt in der Mit-Teilung oder in der Kommunikation der Werke, den Mythos unterbricht, indem sie dem Gemeinsam-Sein, das keinen Mythos hat und auch keinen

haben kann, eine Stimme verleiht. Oder besser gesagt: da das Gemeinsam-Sein nirgendwo *ist* und auch nicht an einem mythischen Ort, der uns offenbart werden könnte, überdauert, verleiht ihm die Literatur auch keine Stimme, sondern das *Gemeinsam-Sein* selbst *ist* literarisch (oder schriftlich).

*
* *

Was heißt das? Hat das irgendeine Bedeutung?

Ich habe im ersten Kapitel geschrieben, daß die einzige Frage, die sich nun stellt, die Frage des «literarischen Kommunismus» oder die einer «literarischen Erfahrung der Gemeinschaft» sei. Blanchot hat immer wieder hervorgehoben, daß «die Gemeinschaft gerade in ihrem Scheitern mit einer gewissen Art von Schrift verbunden» sei, und die «ideale Gemeinschaft der literarischen Kommunikation betont». Das könnte immerhin ein Mythos mehr, ein neuer Mythos sein, ein Mythos, der gar nicht so neu ist, wie man gern glauben möchte: der Mythos der literarischen Gemeinschaft ist zum ersten Mal (was aber in Wirklichkeit vielleicht gar nicht das erste Mal war) in der Jenaer Romantik aufgetaucht und hat sich auf vielerlei Weisen bis heute fortgesetzt, und zwar in allem, was der Idee einer «Republik der Künstler» oder der Idee von Kommunismus und Kommunistischer Revolution (einem bestimmten Maoismus etwa) ähneln mochte, soweit in der Schrift selbst davon die Rede war.

Da aber die Unterbrechung des Mythos keinen Mythos erzeugt, hat das Gemeinsam-Sein, von dem ich spreche – über das wir, nicht nur ich, sondern auch andere, zu sprechen, das heißt zu schreiben versuchen – weder mit dem Mythos der Einswerdung durch die Literatur noch mit jenem der literarischen Schöpfung durch die Gemeinschaft zu tun. Wenn man sagen kann oder wenn man im vollem Bewußtsein der Unschicklichkeit zumindest zu sagen versucht, daß das Gemeinsam-Sein literarisch *ist,* das heißt, wenn man den Versuch wagt, zu sagen, daß das Gemeinsam-Sein sein Sein selbst in der «Literatur» (oder in der Schrift, in einer gewissen Stimme, in einer singulären Musik, aber auch in der Malerei, in einem Tanz und im Denken...) hat, dann muß man mit dem Begriff «die Literatur» dieses Sein selbst, an sich, bezeichnen, das heißt jene singuläre ontologische Eigenschaft, durch die es als *Gemeinsames* gegeben wird, – jene Eigenschaft, die dieses Sein nicht als Wesen des Menschen, Gottes oder des Staates, das die Einswerdung, die es ausmacht, vollenden würde, nur vor oder nach der Gemeinschaft ansiedelt, sondern durch die dieses Sein nur als *gemeinsam* mit-geteiltes *ist;* oder anders gesagt: die Seinseigenschaft dieses Seins, seine Natur und seine Struktur, ist das gemeinsame Mit-Teilen (oder die Exposition).

Die Struktur des Mitteilens läßt sich ebenso schlecht beschreiben wie seine Natur sich bestimmen läßt. Das Mitteilen teilt mit und teilt sich mit: es ist gemeinsam sein. Man kann es nicht erzählen, man kann sein Wesen nicht bestimmen: es gibt hierfür weder einen Mythos noch eine Philosophie. «Die Literatur» aber macht das Mit-Teilen aus. Sie macht es aus oder sie ist es genau in dem Maß, wie sie den Mythos unterbricht. Der Mythos wird durch die Literatur genau in dem Maß unterbrochen, wie die Literatur nicht vollendet.

Wenn die Literatur nicht vollendet, so ist dies nicht im mythischen Sinn einer «unendlichen Poesie», wie sie die Romantik wollte, gemeint. Es ist aber auch nicht so zu verstehen, daß die «Entwerkung» Blanchots, von den Werken erreicht und dargestellt würde [70], noch in dem Sinne, daß diese «Entwerkung» ein reines Außerhalb des Werkes wäre. Gerade da, wo die Literatur vollendet, vollendet sie nicht: an ihrem Rand, genau an der Linie der Teilung – einer bald geraden Linie (dem Rand, dem Buchdeckel), bald unglaublich verschlungenen oder gebrochen Linie (der Schrift, der Lektüre). Genau da, wo das Werk von einem Autor zu einem Leser und von diesem Leser zu einem anderen Leser oder einem anderen Autor übergeht, vollendet die Literatur nicht. An dem Ort, wo das Werk zu einem anderen Werk desselben Autors übergeht und auch da, wo das Werk zu anderen Werken anderer Autoren übergeht, vollendet sie nicht. Die Nicht-Vollendung findet überall da statt, wo ihre Erzählung zu anderen Erzählungen übergeht, ihr Gedicht zu anderen Gedichten, ihr Denken zu anderem Denken, oder zum unausweichlichen Innehalten des Denkens oder des Gedichts übergeht. Nur unvollendet und nicht vollendend ist sie Literatur. Und sie ist Literatur, wenn sie eine Rede (eine Sprache, ein Idiom, eine Schrift) ist – gleich welcher Art, ob schriftlich oder nicht, Fiktion oder Diskurs, Literatur oder nicht – die nichts anderes aufs Spiel setzt als das *Gemeinsam-* Sein.

Wenn man die «Literatur» als Unterbrechung des Mythos denkt, ist sie nichts anderes als Mitteilung – und zwar in dem Sinn, daß sie nichts anderes als die Kommunikation selbst, das Übergehen und die Mit-Teilung des einen durch und in den anderen aufs Spiels setzt, ins Werk setzt und der Entwerkung überantwortet. Die Literatur ist sich selbst kein Spieleinsatz, im Unterschied zum Mythos, der sich selbst mitteilt, in dem er seine

Einswerdung mitteilt. Die tiefere Textur des literarischen Werkes scheint in der Tat derselben Intention zu gehorchen; tatsächlich stellt der Text nichts anderes als sich selbst dar, und seine Geschichte ist immer seine eigene Geschichte, seine Rede immer die Rede von sich selbst. Und gerade in diesem Sinn kann es einen Mythos des Textes geben [71].

Der Text aber, der seine eigene Geschichte erzählt, erzählt eine unvollendete Geschichte; er erzählt sie als unterbrochene Geschichte und seinem Wesen nach unterbricht er sein Erzählen. Der Text unterbricht sich da, wo er sich mitteilt – in jedem Augenblick: von dir, ihm oder ihr zu dir, zu mir, zu ihnen. In gewissen Sinn ist dies die Mit-Teilung des Mythos. Es geht hier um den Austausch in der Gemeinschaft und die Verteilung des Mythos durch die Gemeinschaft. Nichts ist unserem Mythos von der Gründung und der Einswerdung des Stammes oder des Volkes, ja sogar der Menschheit ähnlicher. Und dennoch ist es das nicht. Dies ist nicht mehr die Urszene unserer Einswerdung. Das soll nicht heißen, daß es keinen theatralischen Raum gäbe, als ob die Literatur ohne Theater denkbar wäre. Aber das Theater fungiert hier nicht mehr als Bühne der Repräsentation: es ist sozusagen der äußerste Rand dieser Szenerie, die Teilungslinie, an der die einen den anderen dargeboten und den Blicken ausgesetzt werden.

Was an dieser extremen, schwierigen Grenze mitgeteilt wird, ist dennoch nicht die Einswerdung, nicht die vollendete Identität aller in einem, es ist überhaupt keine vollendete Identität. Was mitgeteilt wird, ist nicht die Aufhebung der Mitteilung, sondern die Mit-Teilung selbst und folglich die Nicht-Identität aller, jedes einzelnen mit sich selbst und mit dem anderen, und die Nicht-Identität des Werkes mit sich selbst und schließlich die der Literatur

mit sich selbst.

Wenn also der Text seine eigene Geschichte erzählt, sie als eine unvollendete erzählt und sich selbst unterbricht – und wenn er auch diese Unterbrechung erzählt, sich aber am Ende wieder unterbricht – so heißt dies, daß der Text sich selbst nicht Spieleinsatz, Ziel oder Prinzip ist. In einem gewissen Sinn kommt die Literatur nur aus der Literatur und kehrt zu ihr zurück. In einem anderen Sinn aber – der stets mit dem ersten interferiert und zwar so, daß bei jeder Interferenz der Mythos unterbrochen wird – in jenem anderen Sinn also rührt der Text oder die Schrift von der singulären Beziehung zwischen den singulären Seienden her (die man Menschen, Götter und auch Tiere nennt, oder bisher so genannt hat; aber das sind erneut mythologische Namen). Der Text oder die Schrift rühren also daher, oder *sie sind diese Beziehung*, sie verleihen ihr ihren ontologischen Status: das Sein als *Gemeinsam-Sein* ist das Sein der Literatur (ist Literatur-Sein). Es ist kein literarisches Sein: keine Fiktion, weder eine narrative noch eine theoretische Fiktion. Dies bedeutet im Gegenteil, daß die Literatur, zumindest von dem Augenblick an, wo wir darunter die Unterbrechung des Mythos verstehen, die gemeinsame Darbietung oder das Zusammen-Erscheinen der singulären Seienden zum Sein (zum Wesen, wenn man so will, oder auch als transzendentale Beschaffenheit) hat. Selbst noch der einsamste Schriftsteller schreibt nur für den anderen (Wer nur um desselben willen, für sich selbst oder für den anonymen Leser aus der Masse schreibt, ist kein Schriftsteller).

Nicht weil es Literatur gibt, gibt es eine Gemeinschaft. Zwar darf man behaupten, es gäbe, gerade weil es Literatur gibt, auch den Mythos der Einswerdung und sogar den Mythos der literarischen communio. Insofern hat die

Literatur, die der radikalen modernen Unterbrechung der Mythen entsprach, sogleich ihren eigenen Mythos erzeugt. Aber von nun an unterbricht sich dieser Mythos seinerseits. Und die Unterbrechung offenbart, daß es Literatur gibt, weil es Gemeinschaft gibt: die Literatur schreibt das Gemeinsam-Sein, das durch- und für-den-anderen-Sein ein [72]. Sie schreibt uns ein, wie wir einander und unserem jeweiligen Tod ausgesetzt sind, durch den wir einander – im äußersten Grenzfall – berühren können. Sich an der Grenze berühren heißt nicht, die communio zu vollziehen, was bedeuten würde, zu einem anderen, totalen Leib zu gelangen, in dem alle verschmelzen. Sich erreichen, sich berühren aber heißt, die Grenze berühren, in der das Sein selbst, das Gemeinsam-Sein, uns einander entzieht und uns – indem es uns verbirgt, und uns vor den Augen des anderen dem anderen entzieht – dem anderen aussetzt.

Dies ist eine Geburt: wir werden unaufhörlich zur Gemeinschaft geboren. Es ist der Tod – aber wenn man so sagen darf, nicht der tragische Tod, oder um es genauer zu sagen, nicht der mythische Tod; diesem Tod folgt keine Auferstehung, noch stürzt er uns in einen blanken Abgrund; es ist der Tod als Teilen und Mitteilen, als Exposition. Es geht nicht um den Mord – den Tod als Vernichtung – und es geht ebensowenig um den Tod als Werk wie um eine den Tod verneinende Beschönigung, es geht vielmehr um jene Entwerkung, um den Tod, der uns vereint, weil er unsere Kommunikation und unser Einssein unterbricht.

*
* *

Weil es dies gibt, diese Entwerkung, die unser Gemeinsein mit-teilt, gibt es «die Literatur», das heißt, die unendlich wiederholte und unendlich in der Schwebe gehaltene Geste, die Grenze zu berühren, auf sie zu deuten und sie einzuschreiben, ohne sie jedoch zu überschreiten, ohne sie in der Fiktion eines gemeinsamen Körpers aufzuheben. Für die anderen schreiben, heißt in Wirklichkeit wegen der anderen schreiben. Der Schriftsteller gibt den anderen nichts, übermittelt ihnen nichts, er hat nicht die Absicht, nicht das Projekt, ihnen irgend etwas mitzuteilen, weder eine Botschaft noch sich selbst. Zwar gibt es immer Botschaften und Personen, und es ist wichtig, daß beide – wenn ich sie einen Augenblick als identisch betrachten darf – mitgeteilt werden. Aber die Schrift ist jene Geste, die allein der Notwendigkeit gehorcht, die Grenze darzubieten: nicht die Grenze der Kommunikation, *sondern die Grenze, an der die Mitteilung stattfindet.*

Die Mitteilung ist tatsächlich ohne Grenze, und das Gemeinsam-Sein teilt sich der Unendlichkeit der Singularitäten mit. Anstatt sich über die (angeblich) ungeheure Zunahme unser Kommunikationsmittel zu beunruhigen und deshalb das Verkümmern der Botschaft zu befürchten, täte man besser daran, sich in aller Gelassenheit darüber zu freuen: Die Mitteilung «selbst» zwischen den endlichen Wesen ist unendlich. Allerdings unter der Voraussetzung, daß diese Wesen sich keine Mythen von ihrer eigenen Unendlichkeit mitteilen wollen, denn dann brechen sie die Kommunikation sofort ab. – Die Mitteilung aber findet an der Grenze statt, an den gemeinsamen Grenzen, an denen wir exponiert werden und an denen sie uns exponiert.

Was an dieser Grenze geschieht, verlangt die Unterbrechung des Mythos. Das erfordert, nicht mehr davon zu

sprechen, daß ein Wort, eine Rede oder eine Geschichte uns jenseits (oder diesseits) der Grenze versammle. Das erfordert aber ebenso, daß die Unterbrechung selbst sich mit ihrer singulären Stimme vernehmen läßt. Diese Stimme ist sozusagen wie der von der Unterbrechung hinterlassene Einschnitt oder Abdruck der Stimme des Mythos.

Sie ist jedes Mal die Stimme eines einzigen, der abseits steht, der spricht, rezitiert und manchmal singt. Er nennt einen Ursprung und ein Ende – in Wahrheit das Ende des Ursprungs – er inszeniert sie und macht sich selbst zum Teil dieser Szene. Aber er taucht nur am Rand der Szene, an ihrem äußersten Rand, auf und spricht an der äußersten Grenze seiner Stimme. Oder aber wir befinden uns in einer extremen Entfernung zu ihm und an der Grenze, wo wir ihn gerade noch hören. Alles ist eine Frage der praktischen, ethischen, politischen – warum nicht auch geistigen? – Disposition im Umfeld dieses singulären Auftauchens einer Stimme. Natürlich können Sie daraus immer wieder einen Mythos machen. Aber diese oder eine andere Stimme wird stets von neuem diesen Mythos unterbrechen – und uns auf die Grenze zurückwerfen.

Derjenige, der sich an dieser Grenze exponiert und dem wir uns an dieser Grenze aussetzen – wenn wir (zu)hören, wenn wir lesen, wenn unsere ethische und politische Bestimmung im Hören und Lesen besteht – verkündet uns kein gründendes Wort. Er schiebt es vielmehr auf, er unterbricht es und sagt, daß er es unterbricht.

Aber sein Wort trägt auch wiederum ein einweihendes Moment in sich. Jeder Schriftsteller, jedes Werk, weiht eine Gemeinschaft ein. So gibt es also einen unwiderleg-

baren und unbezwingbaren literarischen Kommunismus, dem jeder angehört, der schreibt (oder liest) oder zu schreiben (oder zu lesen) versucht, indem er sich exponiert – und nicht indem er sich oktroyiert (und wer sich oktroyiert, ohne sich in irgendeiner Weise zu exponieren, schreibt nicht mehr, liest nicht mehr, denkt nicht mehr, kommuniziert nicht mehr). Der Kommunismus aber ist hier inaugural und nicht final gedacht. Er ist eben nicht vollendet, er besteht ganz im Gegenteil in der Unterbrechung der mythischen Einswerdung und des Mythos der Einswerdung. Das soll aber nicht heißen, er wäre einfach «eine Idee», was nur ein leichtes Abrücken vom Mythos im strengen Sinn wäre. Dieser Kommunismus des Gemeinsam-Seins und der Schrift (der Schrift des Gemeinsam-Seins) ist weder eine Idee noch ein Bild – weder eine Botschaft nocht eine Fabel, weder eine Gründung noch eine Fiktion. Er besteht ganz aus der einweihenden Geste und ist damit umfassend aber nicht totalitär, aus jener Geste, die jedes Werk wiederholt, jeder Text von neuem nachzeichnet: an die Grenze gelangen, sie als solche erscheinen lassen, den Mythos unterbrechen.

Inaugural sein heißt, dieses Wagnis auf sich zu nehmen, sich hier, auf dieser Teilungslinie vorzuwagen, – d.h. von dir zu mir, vom Schweigen zum Wort, von allen zum Singulären, vom Mythos zur Schrift. Und dies hat nichts weiter zur Folge: diese einweihende Geste gründet nichts, keinerlei Stiftung folgt aus ihr, sie verwaltet keinerlei Austausch; sie erzeugt dadurch auch keine Geschichte der Gemeinschaft. In gewissem Sinne findet die Unterbrechung des Mythos, wie nach Schelling auch seine Geburt, in *stupor* statt, denn diese Unterbrechung stellt auch die Unterbrechung eines bestimmten Diskurses dar, nämlich einer Rede vom Projekt, von der Geschichte und dem Schicksal der Gemeinschaft. Aber zu-

gleich ist die Unterbrechung bindend: sie verpflichtet dazu, ihre Geste nicht zu vernichten, sondern sie vielmehr zu wiederholen. Und in diesem Sinne gibt es von neuem Geschichte, gibt es eine andere Geschichte, die uns zustößt, eine Geschichte, die uns seit der Unterbrechung des Mythos fortwährend zustößt.

Es geht von nun an nicht mehr um eine Literatur, die die Form der Geschichte überhaupt annähme oder enthüllte, noch um einen Kommunismus, der diese Geschichte vollenden würde. Sondern es wird um eine Geschichte gehen – und in Wahrheit geht es bereits darum –, die innerhalb eines literarischen Kommunismus auf uns zukommt. Dieser Kommunismus ist fast nichts, er ist nicht einmal «ein Kommunismus», wie man das Wort auch immer verstehen mag. (Jedoch gilt es folgendes zu betonen: Wenn dieses Wort nicht schon andernorts eine Bedeutung gehabt hätte, wenn es nicht jene vielfältigen, mythischen oder praktischen Bedeutungen gehabt hätte, würde uns die Geschichte, von der ich spreche, nicht zustoßen.) Dies eröffnet uns für den Augenblick nur eine dürftige Wahrheit: Wir würden nicht schreiben, wenn unser Sein nicht mit-geteilt wäre. Es eröffnet folglich auch die Wahrheit, daß wir, wenn wir schreiben (was natürlich auch eine Art zu reden sein kann...), das Gemeinsam-Sein (mit-)teilen oder von ihm (mit-)geteilt und exponiert werden.

So erzählt uns die Schrift, sobald der Mythos unterbrochen ist, noch immer unsere Geschichte. Aber es ist keine Erzählung mehr – weder eine große noch eine kleine Erzählung – es ist eher eine Gabe: eine Geschichte wird uns dargeboten. Das heißt, daß etwas Ereignishaftes – und etwas Ankommendes – uns angeboten wird, ohne daß uns ein Ablauf auferlegt würde. Die Gabe [73] an uns besteht darin, daß die Gemeinschaft auf-

taucht, oder vielmehr darin, daß uns etwas gemeinsam geschieht. Weder ein Ursprung, noch ein Ende: etwas Gemeinsames. Nichts als ein Wort, eine Schrift – sie werden (mit-) geteilt, teilen uns (mit).

In gewissem Sinn verstehen wir uns selbst und die Welt, indem wir diese Schrift mit-teilen, wie auch die Horde sich verstand, als sie dem Mythos lauschte. Dennoch verstehen wir nur, daß es kein gemeinsames Erfassen der Gemeinschaft gibt, daß die Mit-Teilung kein Verständnis (keinen Begriff, keine Intuition, kein Schema) begründet, daß sie kein Wissen ausmacht und daß sie niemandem, auch nicht der Gemeinschaft selbst, die Verfügungsgewalt über das Gemeinsam-Sein verleiht.

*
* *

Der Schriftsteller ist wohl immer in gewisser Weise der Erzähler des Mythos, dessen Erzählstimme, dessen Erfinder und immer zugleich auch der Held seines eigenen Mythos. Oder anders gesagt ist die Schrift selbst oder die Literatur ihre eigene Erzählung, sie wird so gestaltet, daß sich auch hier die mythische Szene wiederherstellt. Inmitten dieser unausweichlichen Wiederholung geschieht trotz alledem seit der Unterbrechung des Mythos etwas mit dem Schriftsteller: Denn dies bedeutet auch die Unterbrechung des Mythos des Schriftstellers – eines Mythos, der vielleicht ebenso alt ist wie die Mythen überhaupt und dennoch ebenso neu wie der moderne Begriff des Schriftstellers. Er ist aber vor allem ein Mythos, durch dessen Vermittlung (neben anderen) sich der mo-

derne Mythos des Mythos entwickelt hat; der Ur-Erzähler wird nämlich von der Figur des Schriftsteller her gedacht und dann wieder auf den Schriftsteller als dessen ursprüngliches Modell übertragen. (Dies stellt, in einem Wort gesagt, das *Subjekt* (sujet) der Literatur, der Rede oder der Schrift dar, ein Subjekt, das alle möglichen Formen annehmen kann: vom reinen erzählenden Aussagesubjekt über das inspirierte Genie bis hin zum sich selbst erzeugenden Text.)

Der Mythos des Schriftstellers ist unterbrochen: eine gewisse Szene, Haltung, Kreativität des Schriftstellers sind nicht mehr möglich. Alles was sich als «Schrift» und als Denken der «Schrift» bezeichnet haben mag, hatte nämlich nichts anderes zur Aufgabe, als dies alles unmöglich zu machen; und damit auch eine bestimmte Form der Gründung, der Ausbreitung und der literarischen und gemeinschaftlichen Vollendung, letztendlich also eine bestimmte Form des Politischen unmöglich zu machen.

Die Gabe oder das Recht zu sprechen (und die Gaben oder die Rechte zu benennen) ist nicht mehr die gleiche Gabe oder das gleiche Recht, und beide sind vielleicht nicht einmal mehr eine Gabe oder ein Recht. Es gibt die mythische Legitimität, die der Mythos selbst seinem Erzähler verlieh, nicht mehr. Die Schrift versteht sich eher als etwas Illegitimes, als ein Wagnis, etwas, das nie autorisiert war, das sich der Grenze aussetzt. Es handelt sich aber nicht um einen gefälligen Anarchismus; denn die Schrift gehorcht darin dem Gesetz – dem Gesetz der Gemeinschaft.

Die Unterbrechung des Mythos vom Schriftsteller bedeutet nicht das Verschwinden des Schriftstellers. Sie bedeutet vor allem nicht «den Tod des letzten Schriftstellers», wie ihn Blanchot dargestellt hat. Der Schriftsteller

ist im Gegenteil erneut präsent, er ist, wenn man so sagen darf, in einem noch eigentlicheren Sinne (auf noch unschicklichere Weise also) präsent, wenn sein Mythos unterbrochen ist. Er ist die Spur des Rückzugs seines Mythos, das, was durch die Unterbrechung eingeschrieben wird. Er ist nicht der Autor, auch nicht der Held, vielleicht auch nicht mehr der sogenannte Dichter, oder der sogenannte Denker, er ist vielmehr eine singuläre Stimme (eine Schrift; das kann natürlich ebenso gut eine Art zu reden sein...). Und er ist diese singuläre Stimme, diese unerbittlich und unwiderruflich singuläre (Todes)Stimme im *Gemeinsam-Sein:* so kann man immer nur im *Gemeinsam-Sein* «eine Stimme» («eine Schrift») sein. In der Singularität vollzieht sich die literarische Erfahrung der Gemeinschaft – das heißt die «kommunistische» Erfahrung der Schrift, der Stimme, der Rede, jenes Wortes, das gegeben, aufs Spiel gesetzt, geschworen, dargeboten, mit-geteilt und wieder aufgegeben wird. Die Gemeinschaftlichkeit des Wortes mißt sich an seiner Singularität, und es ist in dem Maße singulär, wie seine Wahrheit gemeinschaftlich ist. Diese chiastische Eigenschaft gehört einzig dem an, was ich hier Wort, Stimme, Schrift oder Literatur nenne – und in diesem Sinne liegt das letzte Wesen der Literatur in nichts anderem als in eben dieser Eigenschaft.

DRITTER TEIL

«DER LITERARISCHE KOMMUNISMUS»

« Es kann nicht Aufgabe der Literatur sein, der kollektiven Notwendigkeit eine Ordnung zu geben. » (Bataille)

Die Gemeinschaft des unterbrochenen Mythos, d.h. die Gemeinschaft, die gewissermaßen ohne Gemeinschaft ist, oder vielmehr der Kommunismus ohne Gemeinschaft, ist unsere Bestimmung. Sie (oder er) ist also das, wozu wir wie zu unserer ureigensten Zukunft berufen oder gesandt werden. Dies ist jedoch nicht «eine Zukunft», keine endliche Realität, deren Vollendung anstünde, gleich aus welcher Richtung oder innerhalb welcher Zeitspanne man sich ihr annähert, ihren Reifeprozeß oder ihre Aneignung denkt. Denn in diesem Fall wäre ihre Realität mythisch – wie übrigens auch die Wirkmächtigkeit ihrer Idee.

Die Gemeinschaft ohne Gemeinschaft ist ein *Zu Kommendes* in dem Sinne, daß sie immer und unaufhörlich inmitten einer jeden Kollektivität *ankommt* (und gerade weil sie dort unaufhörlich auftaucht, widersetzt sie sich ständig der Kollektivität selbst wie auch dem Individuum). Sie ist einzig und allein folgendes: An die Grenze der Komparenz zu gelangen, an jene Grenze, vor die wir in der Tat zitiert, zu der wir gerufen und gesandt werden – und von der aus wir herzitiert gerufen und gesandt werden. Der Appell, der uns zusammenruft, der Appell, den wir an der Grenze gegenseitig an uns richten, (es ist

wahrscheinlich vom einen zum anderen derselbe Ruf und auch wieder nicht derselbe) könnte – da es kein passenderes Wort gibt – Schrift oder Literatur genannt werden. Vor allem besteht aber das Wesen dieses Appells nicht darin, das «Ding Literatur» zu sein, was immer man darunterverstehen mag (ob nun Kunst, Stil, Textproduktion, Kommerz oder Kommunikation des Denkens und des Imaginären, etc.). Sein Wesen besteht auch nicht in dem, was im Wort «Appell» an Anrufung, an Verkündung, auch an deklamatorischer Rede, an Gefühlsäußerungen einer pathetischen Subjektivität anklingen mag. Sein Wesen besteht einzig in jener Geste, die mit einem Zug – einem Einschnitt und/oder einem Einschreiben – die Gestaltung und die Szene des Mythos unterbricht [74].

Die Unterbrechung des Mythos ist wahrscheinlich ebenso alt wie dessen Darbietung und dessen Bezeichnung als «Mythos». Das bedeutet, «die Literatur» beginnt ... mit der Literatur (mit der epischen, tragischen, lyrischen, philosophischen Literatur, diese Unterscheidungen tun hier wenig zur Sache). Wenn die vollendete Szene des Mythos – die Szene der erlebten Erfahrung und des performativen Aktes des Mythos – ein in unserer Geschichte in gewissem Sinne recht spätes Konstrukt ist, so weil diese Szene letztendlich die Szene des Mythos der Literatur ist, eine Szene, die die Literatur (re)konstruiert hat, als wolle sie jenen Schriftzug auslöschen, mit dem sie wie mit einem Schnitt den Mythos unterbrochen hatte.

Mag sein, daß dies genau genommen nichts anderes heißt, als daß der Mythos nur die Erfindung der Literatur wäre. Die Literatur, die den Mythos unterbricht, würde unaufhörlich eine Kontinuität jenseits dieser Unterbrechung wiederherstellen.

Sie weiß nicht, was sie unterbrochen hat: Sie weiß nur, daß sie sich mit einem Zug, mit einem Einschnitt eröffnet, und sie nennt das «Mythos», was sie als vor diesem Schnitt Vorhandenes wähnt. Von da an besteht ihr eigener Mythos darin, an «den Mythos» wiederanzuknüpfen, sich in «dem Mythos» (in seiner poietischen und performativen Macht) neu zu gründen, d.h. *in sich selbst* So sehr dieser Mythos aber auch in ihr herumgeistert, so wenig darf der Schriftzug, der dieser Obsession trotzt, je damit aufhören, den Mythos stets von neuem zu unterbrechen.

Die Literatur unterbricht sich; gerade darin ist sie wesentlich Literatur (Schrift) und nicht Mythos. Oder anders gesagt: das, was sich unterbricht – Rede oder Gesang, Geste oder Stimme, Erzählung oder Beweisführung–, genau *das* ist die Literatur (oder die Schrift); eben das, was seinen eigenen *mythos* (d.h. seinen *logos)* unterbricht oder in der Schwebe hält.

*
* *

Hier, in dieser Schwebe, findet der Kommunismus ohne Einswerden der singulären Seienden statt. Hier geschieht das *Statt-finden* der Gemeinschaft, das selbst keinen Ort, keinen seiner Anwesenheit vorbehaltenen oder zugedachten Raum hat: dies geschieht nicht in einem Werk, das die Gemeinschaft vollenden würde, noch weniger in ihr selbst als Werk (als Familie, Volk, Kirche, Nation, Partei, Literatur, Philosophie), sondern in der Entwerkung und als Entwerken all ihrer Werke.

Man hat zum einen das Entwerken der Werke der Individuen in der Gemeinschaft (der «Schriftsteller», zu welcher Gattung ihr Schreiben auch immer gehören mag), und zum anderen das Entwerken der Werke, die die Gemeinschaft von sich aus und als Gemeinschaft bewerkstelligt, d.h. die Entwerkung ihrer Völker, Städte und Schätze, ihres kulturellen Erbes, ihrer Traditionen, ihres Kapitals und ihres gemeinsamen Eigentums an Wissen und Produktion. Es ist ein und dieselbe Entwerkung. Die Wahrheit des Werks in der Gemeinschaft und des Werks der Gemeinschaft (übrigens gehört jedes ebenso zum andern, jedes kann im andern von Fall zu Fall erneut einverleibt oder entwerkt werden) liegt weder in der Vollendung ihres Wirkens noch in der Substanz und der Einheit ihres *Opus*. Was sich aber im Werk oder mittels der Werke exponiert, beginnt und endet unendlich weit diesseits und jenseits des Werks – diesseits und jenseits der Dichte, mit der das Werk operiert; es beginnt und endet genau da, wo diejenigen, die man bislang die Menschen, die Götter und die Tiere nannte, *selbst* einander *ausgesetzt* werden, und zwar durch jene Exposition, die inmitten des Werks ist, uns das Werk gibt und gleichzeitig dessen Dichte auflöst und das Werk eben dadurch der unendlichen Kommunikation der Gemeinschaft darbietet.

Das Werk muß der Kommunikation dargeboten werden – sei es nun das, was man als «ein Werk» bezeichnet, oder sei es die Gemeinschaft, die sich als Werk darstellt (auf jeden Fall sind beide immer ineinander enthalten und können jeweils vom andern gewinnbringend aufgerechnet, zu Kapital umgemünzt oder von neuem ausgesetzt werden).

Das soll nun nicht heißen, daß das Werk «mitteilbar» zu sein hätte; es wird von ihm keinerlei Verständlichkeit

oder Übertragbarkeit verlangt. Es handelt sich nicht um eine Botschaft: Weder ein Buch noch eine Musik noch ein Volk sind als solche Träger oder Übermittler einer Botschaft. Die Funktion der Botschaft bezieht sich auf die Gesellschaft, sie findet nicht in der Gemeinschaft statt. (Deshalb hat die Kritik, die am «elitären» Charakter der Werke geübt wird, in den meisten Fällen auch keinerlei Konsistenz: Die Kommunikation zwischen dem Schrifsteller und demjenigen, der mangels Information und Ausbildung sogar nicht einmal dessen Leser sein kann, hat nicht die Form einer Botschaft – aber sie findet statt [75].)

Das Werk der Kommunikation darbieten heißt, daß es tatsächlich *dargeboten* wird, das heißt, daß es auf der gemeinsamen Grenze, an der sich die singulären Seienden mit-teilen, präsentiert, unterbreitet und aufgegeben wird. Das Werk muß, sobald es Werk ist, im Augenblick seiner Vollendung – d.h. sowohl schon im Entwurf als auch in seiner Textur selbst – dieser Grenze überlassen werden. Dies kann nur geschehen, wenn das Werk durch sich selbst und für sich selbst nichts anderes verfolgt, als diese Grenze zu ziehen und immer wieder nachzuzeichnen: anders ausgedrückt, wenn es nichts anderes verfolgt, als die Singularität / die Gemeinschaft einzuschreiben oder sich selbst als singulär / gemeinsam, als unendlich singulär / gemeinsam einzuschreiben.

(Ich sagte soeben «das Werk muß...» – das kann von keinem Willen angeordnet und keinem anderen Willen aufgezwungen werden. Das kann weder Gegenstand einer Ethik noch einer Politik der Gemeinschaft sein. Und dennoch ist es vorgeschrieben ... und eine Politik kann es sich auf jeden fall zur Aufgabe machen, dieser Präskription immer eine Durchsetzungsmöglichkeit zu eröffnen.)

Wenn das Werk dergestalt der Kommunikation dargeboten wird, dann geht es keineswegs in einen gemeinsamen Raum über. Ich betone noch einmal: einzig die Grenze ist gemeinsam und die Grenze ist kein Ort, sondern die Mit-Teilung der Orte, ihre Streuung im Raum. Es gibt keinen gemeinsamen Ort. Das Werk kann zwar als Werk ein gemeinsames Werk sein (in gewisser Weise ist es dies immer, denn man wirkt, man schreibt niemals allein, und der «singuläre Seiende» wird eben gerade nicht vom isolierten Individuum repräsentiert), aber wenn es in seiner Entwerkung dargeboten wird, dann geht es nicht in eine gemeinsame Substanz ein, es zirkuliert nicht innerhalb eines gemeinsamen Austausches. Es verschmilzt nicht mit der Gemeinschaft, die selbst ein Werk wäre, und es übernimmt auch keine Funktion im gesellschaftlichen Warenverkehr. Der Charakter der *Kommunikation,* den das Werk nur dann annimmt, wenn es als Werk aufgegeben wird, besteht weder in einer ganzheitlichen Innerlichkeit noch in einer allgemeinen Zirkulation. Für den Charakter der Kommunikation gilt dasselbe, was bei Marx für den «gesellschaftlichen» Charakter der Arbeit in den ursprünglichen «Gemeinwesen» gilt:

> «In der ländlich- patriarchalischen Industrie, wo Spinner und Weber unter demselben Dach hausten, der weibliche Teil der Familie spann, der männliche webte, sage zum Selbstbedarf der Familie, waren Garn und Leinwand gesellschaftliche Produkte, Spinnen und Weben gesellschaftliche Arbeiten innerhalb der Grenzen der Familie. Ihr gesellschaftlicher Charakter bestand aber nicht darin, daß Garn als allgemeines Äquivalent gegen Leinwand als allgemeines Äquivalent oder beide sich gegeneinander austauschten als gleich gültige und gleich geltende Ausdrücke derselben allgemeinen Arbeit. Der Familienzusammenhang vielmehr mit seiner naturwüchsigen Teilung der Arbeit drückte dem Produkt der Arbeit seinen eigentümlichsten gesellschaftlichen Stempel auf. (...) Die bestimmten Arbeiten der einzelnen in ihrer Naturalform, die Besonderheit, nicht die Allgemeinheit der Arbeit bildet hier das gesellschaftliche Band. (...) Es ist das der Produktion vorausgesetzte Gemeinwesen, das die Arbeit des einzelnen verhindert, Privatarbeit und sein Produkt Privatprodukt zu sein, die einzelne Arbeit vielmehr unmittelbar als Funktion eines Gliedes des Gesellschaftsorganismus erscheinen läßt.» [76]

Es ist im Moment nicht von Belang, den Anteil an Illusion in dieser rückblickenden Interpretation abzuwägen, die für Marx die Wahrheit der «gemeinschaftliche[n] Arbeit in ihrer naturwüchsigen Form, wie wir sie an der Schwelle der Geschichte aller Kulturvölker finden», darstellt. Jenseits der nostalgischen Ideologie, die er wohl mit vielen anderen teilt, zählt hier einzig jenes Denken der Gemeinschaft, das sich bei alledem dennoch abzeichnet – denn es handelt sich hier um ein Denken und nicht einfach um eine idyllische Erzählung, die gegebenfalls in einen utopischen Entwurf umschlagen kann. Die Gemeinschaft steht hier für die in der Gesellschaft exponierte Partikularität und steht somit im Gegensatz zur in der Gesellschaft implodierten Allgemeinheit des Kapitalismus. Wenn es ein Ereignis des Marxschen Denkens gegeben hat, und wenn wir damit noch immer nicht abgeschlossen haben, so liegt es in der Öffnung, die dieses Denken darstellt [77].

Das Kapital leugnet die Gemeinschaft, weil es ihr die Identität und Allgemeinheit von Produktion und Produkten voranstellt: das funktionalisierte Einssein und die all-

gemeine Kommunikation der Werke. (Und wenn das Kapital das Spiel der Vervielfältigung von Differenzen spielt, so fällt doch niemand darauf herein; die Differenz gehört nicht zum Werk oder zum Produkt als solchem.) Ich habe es bereits betont: Dies ist ein Todes-Werk. Es ist das Todeswerk des kapitalistischen Kommunismus (auch dann, wenn er sich «fortgeschrittene liberale Gesellschaft» nennt) wie auch des kommunistischen Kapitalismus (der «realer Kommunismus» genannt wird). – Gegenüber oder neben diesen beiden Formen gibt es etwas, was der einen wie der anderen in jeder Gesellschaft Widerstand leistet, das nämlich, was Marx mit Gemeinschaft bezeichnet: die Arbeitsteilung, die nicht eine bereits vorhandene Allgemeinheit teilt (als ob eine allgemeine Aufgabe der Gesellschaft, der Menschheit von vornherein gegeben oder bekannt sein könnte... – allein die Akkumulation des Kapitals konnte eine solche allgemeine Aufgabe darstellen wollen), sondern Singularitäten wechselseitig miteinander verknüpft. Es geht um die «Sozialität» als Mit-Teilung und nicht als Verschmelzung, als Exposition und nicht als Immanenz [78].

Was Marx hier bestimmt – oder zumindest uns zu denken aufgab, und zwar so, daß «wir nur noch darüberhinausgehen können» –, worauf er jedesmal verweist, wenn er gleichsam an der Grenze seines Denkens jenseits des Privateigentums und seiner Abschaffung im Sozialismus die Idee des «individuellen Eigentums» anführt (so zum Beispiel als «wirklich gemeinsames Eigentum der individuellen Eigentümer, nicht des Vereins dieser Eigentümer als in der Stadt selbst von sich als einzelnen eine gesonderte Existenz besitzend.»[79]) – worauf Marx hier also hinweist, ist die Gemeinschaft, die aus einer Verknüpfung von «Partikularitäten» entsteht; er denkt sie nicht als eine Gemeinschaft, die in einem autonomen Wesen begründet wäre, welches aus sich selbst heraus fort-

bestünde und in sich die singulären Seienden aufheben oder deren Sein auf sich nehmen würde. Wenn die Gemeinschaft «der Produktion vorausgesetzt» wird, so nicht als Gemeinwesen, das vor den Werken existieren würde und in ihnen ins Werk gesetzt werden müßte, sondern als ein *Gemeinsam-Sein* des singulären Seins.

Das bedeutet, daß die Verknüpfung, aus der sich die Gemeinschaft bildet, in die sie sich teilt und mittels der sie sich mit-teilt, keine organische Gliederung ist (obwohl Marx sie nicht anders zu bezeichnen wußte). Wahrscheinlich ist diese Gliederung den singulären Seienden wesentlich: was sie sind, sind sie, in dem Maße als sie miteinander verknüpft sind, als ihre Verteilung und Mit-Teilung entlang von Kraftlinien, Spaltungs-, Krümmungs- und Zufallslinien etc. erfolgt, deren Netz ihr *Gemeinsam-Sein* ausmacht. Diese Bedingtheit bedeutet darüberhinaus, daß die singulären Seienden füreinander Zweck sind. Darin ist sogar notwendig impliziert, daß sie sich gemeinsam, wie und in welcher Hinsicht auch immer, mitten aus ihrer jeweiligen Singularität heraus und im Spiel ihrer Verkfnüpfung, auf eine*Totalität* beziehen, die ihr gemeinsames Ziel darstellt – oder das gemeinsame Ende (die Gemeinschaft) aller Finalitäten, die sie füreinander darstellen und gegeneinander vorstellen. Dies würde also einem Organismus ähneln. Dennoch ist die Totalität oder das Ganze der Gemeinschaft kein organisches Ganzes.

Die organische Totalität ist jene Totalität, in der die wechselseitige Verknüpfung der Teile nach dem allgemeinen Gesetz einer Instrumentierung gedacht wird, wobei das Zusammenwirken der Werkzeuge das Ganze als Form und Endzweck der Gesamt-heit entstehen läßt und aufrechterhält (so wenigstens denkt man seit Kant den «Organismus»: es ist nicht sicher, ob sich ein lebender Kör-

per nur nach diesem Modell denken läßt). Die organische Totalität ist die Totalität des Wirkens als Mittel und des Werks als Zweck. Aber die Totalität der Gemeinschaft – und darunter verstehe ich eine Gemeinschaft, die ihrem eigenen Ins-Werk-Gesetzt-Werden widersteht – ist ein Ganzes aus verknüpften Singularitäten. Gliederung oder Verknüpfung heißt nicht Organisation. Sie verweist weder auf das Motiv des Werkzeugs noch auf den Gedanken des Wirkens oder des Werks. Die Verknüpfung hat als solche nichts mit einem Operationssystem von Finalitäten zu tun – obwohl sie zweifellos immer auf ein solches System zurückgeführt oder in ihm integriert werden kann. Für sich genommen, ist die Verknüpfung nichts anderes als die Gelenkstelle, genauer gesagt, das Spiel an dieser Gelenkstelle: sie findet da statt, wo sich verschiedene Teile berühren, ohne ineinander aufzugehen, wo sie übereinander gleiten, umeinander kreisen, ineinander klappen, jedes Teil an der Grenze des anderen – genau an seiner Grenze –, dort, wo diese singulären unterschiedlichen Teile sich neigen oder aufrichten, nachgeben oder sich gemeinsam anspannen, und zwar eines durch das andere, eines in unmittelbarer Berührung mit dem anderen, ohne daß dieses wechselseitige *Spiel* – das gleichzeitig immer auch ein Spiel *zwischen* diesen Teilen ist – die Substanz und höhere Macht eines Ganzen ergäbe. Hier aber *ist die Totalität selbst das Spiel* der Verknüpfungen. Daher schließt sich ein Ganzes von Singularitäten – und es ist sehr wohl ein Ganzes – nicht über diesen Singularitäten, um sie zu seiner Macht zu erheben: dieses Ganze ist wesentlich die Öffnung der Singularitäten in ihren Verknüpfungen, die Bahnung und das Pulsieren ihrer Grenzen.

Diese Totalität ist die eines Dialogs. Es gibt einen Mythos des Dialogs: den Mythos einer «intersubjektiven» und intrapolitischen Gründung des *Logos* und dessen

Einheits-Wahrheit. Es gibt ebenso die Unterbrechung dieses Mythos: Der Dialog läßt sich hier nur noch als die Mitteilung der nicht mitteilbaren Singularität / Gemeinschaft vernehmen. Ich höre hier nicht mehr (zumindest nicht mehr vornehmlich), was der andere (mir) *sagen will,* aber ich höre hier, daß der andere oder anderes spricht, und daß es eine wesensmäßige grundsätzliche Verknüpfung (archi-articulation) der Stimme und der Stimmen gibt, die das *Gemeinsam-Sein* selbst ausmacht: *Die* Stimme *ist* immer in sich selbst gegliedert (sich selbst different und sich selbst differenzierend), und deshalb gibt es nicht die Stimme, sondern nur die Vielstimmigkeit der singulären Seienden. Der Dialog ist so gesehen nicht länger «die Belebung der Idee in den Subjekten»*, er besteht einzig aus den Artikulationen von Mündern: Jede Artikulation ist in sich selbst gegliedert und mit sich selbst verknüpft, sie ist es angesichts des anderen, an der Grenze ihrer selbst und des anderen, an jenem Ort, der nur als Abstand eines singulären Seienden ein Ort ist, indem er diesen von sich und den anderen wegrückt, – und der dieses singulär Seiende von Anfang an als Sein in der Gemeinschaft bestimmt.

Diese Verknüpfung der Rede, der Dialog also, oder vielmehr die Teilung der Stimmen – die zugleich auch das Artikuliert-Sein der Rede selbst (oder ihr Geschrieben-Sein) darstellt – ist «die Literatur», in dem Sinn wie ich es hier mitzuteilen versuche (schließlich leitet sich das Wort Kunst *(ars)* vom selben *Etymon* ab wie *Art* ikulation, verweist also auf die Gelenkstelle und deren Dispositio).

So kann man also ohne zu übertreiben sagen, daß die Ge-

* Hegel, *Geschichte der Philosophie,* Gesamtausgabe, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1935, Bd 20, S. 190.

meinschaft bei Marx in diesem Sinne eine Gemeinschaft der Literatur ist oder zumindest auf eine solche hinführt. Es ist also eine Gemeinschaft der Artikulation, der Verknüpfung, und nicht eine der Organisation, folglich eine Gemeinschaft, die «jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion» angesiedelt ist, dort wo «die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit [beginnt]» [80].

Im Verweis auf ein derartiges Gebilde wäre letztlich nur die Vertrauensseligkeit übertrieben, die im Ausdruck «menschlich» zum Vorschein kommt: denn die entwerkte Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Artikulation, kann nicht einfach *menschlich* sein; und zwar aus einem äußerst simplen, aber zwingenden Grund: in dem, was in Wahrheit die Bewegung der Gemeinschaft ist, in der Flexion (in der Konjugation, in der Diktion...), die eben die Gemeinschaft artikulieren und gliedern, geht es niemals um den Menschen, sondern immer um *das Ende des Menschen.* Das Ende des Menschen meint weder seinen Zweck noch seine Vollendung. Es bedeutet etwas ganz anderes, die Grenze nämlich, an die allein der Mensch zu gelangen vermag, und wo er, sobald er sie erreicht, nicht länger einfach nur menschlich, allzu menschlich ist.

Er wird weder zu Gott noch zum Tier. Er erfährt überhaupt keine Transfiguration. Er bleibt Mensch, seiner Natur beraubt, ohne Immanenz, wie auch ohne Transzendenz. Indem er aber – an der Grenze (ist der Mensch etwas anderes als eine Grenze?) – Mensch bleibt, so bringt er doch keine menschliche Substanz hervor. Er läßt im Gegenteil eine äußerste Grenze zum Vorschein kommen, an der keinerlei menschliche Wesenheit sich ereignen kann. Genau diese Grenze ist der Mensch: sein Ausgesetztsein – seinem Tod, dem anderen, seinem Gemeinsam-Sein gegenüber. Das heißt, er ist letztendlich immer seiner eigenen Singularität ausgesetzt: sein singuläres Ausgesetztsein der eigenen Singularität gegenüber.

Das Singulär-Sein ist weder das Gemein-Sein noch das Individuum. Es gibt einen Begriff vom Gemein-Sein sowie vom Individuum; es gibt eine Allgemeinheit des Gemeinen und des Individuellen. Es gibt keine Allgemeinheit des Singulär-Seins. Es gibt kein singuläres *Sein,* es gibt – und das ist etwas ganz anderes – eine wesentliche Singularität *des Seins* selbst (seine Endlichkeit, wie Heidegger dies nennt). Das heißt, das «Singulär-Sein» ist nicht eine Art von Seienden unter anderen Seienden. In gewissem Sinne ist jedes Seiende absolut singulär: Kein Stein gleicht dem anderen. Aber die Singularität des Seins (das heißt, daß das Sein sich als je eines gibt – was nichts mit der Idee der Unteilbarkeit, die dem Individuum zugrunde liegt, zu tun hat; vielmehr teilt die Singularität des Singulär-Seins unendlich das Sein und die Seienden, oder genauer gesagt, sie teilt das Sein der Seienden, das nur durch diese Teilung und als sie existiert, nämlich als singuläres / gemeinsames Sein) – diese Singularität des Seins ist von da an singulär, wo die Grenze das Sein exponiert: Mensch, Tier oder Gott waren seither die verschiedenen Namen dieser Grenze, die selbst verschiedenartig ist. An ihr ausgesetzt zu sein, setzt einen per definitionem der Gefahr – oder auch der Möglichkeit – aus, dort seine Identität zu ändern. Weder die Götter, noch die Menschen, noch die Tiere sind sich ihrer Identität sicher. Darin haben sie an einer gemeinsamen Grenze teil, an der sie stets ihrem Ende ausgesetzt sind, wie es beispielsweise das Ende der Götter bezeugt.

Die Teilhabe an dieser Grenze ähnelt zum Verwechseln jener Verflechtung, mit der der Mythos die Menschen, die Götter, die Tiere und die Totalität der Welt zusam-

menhält und strukturiert. Der Mythos aber verkündet unaufhörlich das Überschreiten der Grenze, das Einswerden, die Immanenz oder die Verschmelzung. Die Schrift oder die «Literatur» hingegen schreibt die Mit-Teilung ein: an der Grenze taucht die Singularität auf und zieht sich zurück (das heißt, sie tritt niemals als unteilbare auf: sie bildet kein Werk). Das Singulär-Sein taucht an der Grenze auf: das bedeutet, daß es nur auftaucht, sofern es mit-geteilt wird. Ein singulär Seiendes («Sie» oder «ich») hat ganz genau die Struktur und das Wesen eines schriftlichen Seienden, eines «literarischen» Seienden: es existiert nur in der Mitteilung seines Schriftzuges und seines Rückzuges, einer Mitteilung, die kein Einssein herstellt. Es bietet sich dar, es hält sich in der Schwebe.

*
* *

Was wird in der Kommunikation der Schrift aus dem Singulär-Sein? Es wird nichts, was es nicht schon wäre: es wird seine eigene Wahrheit, es wird schlicht *die Wahrheit.*

Genau dies entzieht sich dem mythischen Denken, dem «die Frage nach der Wahrheit darin zunichte wird», wie Benjamin schrieb [81]. Im Mythos oder in der mythischen Literatur werden die Existenzen nicht in ihrer Singularität dargeboten, aber die Eigenschaften der Partikularität tragen zum System eines «exemplarischen Lebens» bei, in dem sich nichts zurückzieht, wo nichts diesseits einer singulären Grenze verharrt, wo sich dagegen alles mitteilt und sich zur Identifikation aufdrängt (ich erinnere daran, daß dies ebenso in der Schrift wie in der Lektüre geschehen kann: es hängt von der Art der Einschreibung, des Wirkens oder der Entwerkung des Werkes in der Gemeinschaft ab).

Das will nun nicht heißen, daß die mythische Literatur einfach die des Helden, die Literatur der Wahrheit dagegen die irgendeines Antihelden wäre... Es geht um etwas anderes als um Modelle oder literarische Gattungen. Alles kann sich innerhalb aller Gattungen abspielen. Es geht vielmehr um eine gemeinschaftliche Existenz des Werkes – unbesehen seiner Gattung, welcher Held es auch immer sein mag, ob Ajax, Sokrates, Bloom, ob Theogonie, cartesische Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, Bekenntnisse, menschliche oder göttliche Komödie, folie du jour, Erinnerungen einer Tochter des Volkes, Briefwechsel, haine de la poésie* – um eine Existenz des Werkes, insofern die Mitteilung dieses Werks es gerade nicht vollendet, anstatt es zu vollenden, und die Vollendung jener heroisch-mythischen Figur, die es doch unweigerlich vorgeben muß (und zwar die Figur eines Helden im strengen Sinn, die des Autors, die der Literatur selbst, oder des Denkens, oder der Kommunikation, die Figur der Fiktion oder der Wahrheit...) in der Schwebe hält. Denn die Entwerkung wird dort dargeboten, wo die Schrift *eine Figur* oder eine Konstellation *nicht vollendet* und folglich auch keinen Inhalt und keine exemplarische (was ebensoviel heißt wie legendäre, also mythische) Botschaft vorgibt oder aufzwingt.

Nicht, daß das Werk darauf verzichten würde, Beispiele vorzuführen, dann wäre es nicht ein Werk; es würde aufhören, bevor es überhaupt existieren würde [82]. Wenn es ein Werk ist oder ein Werk bildet, gibt es zumindest

* Vgl. Blanchot, *Folie du jour;* Susanne Monnier (Voilquin), *Souvenirs d'une fille du peuple;* Bataille, *Haine de la poésie.* [A. d. Ü.].

sich selbst (wenn nicht zugleich auch seinen Helden, seinen Autor, etc.) als Bahnung vor, die in irgendeiner Hinsicht wohl exemplarisch sein muß, sei es auch in noch so geringem Maße. Was jedoch letztlich der Schrift im Werk und zugleich der Gemeinschaft antwortet ist das, wodurch eine solche Bahnung die äußerste Grenze, die Schwebe, die Unterbrechung ihrer eigenen Exemplarität exemplifiziert (wenn das überhaupt noch als Beispiel gelten kann...). Dieses etwas läßt den Rückzug seiner Singularität vernehmen (lesen) und teilt folgendes mit: die singulären Seienden sind füreinander niemals gründende, ursprüngliche Figuren, Orte oder Kräfte einer restlosen Identifikation. Die Entwerkung findet in der Mitteilung des Rückzuges der Singularität auf die Grenze selbst statt, an der diese Singularität sich als exemplarische mitteilt, auf jene Grenze, an der sie ihre eigene Figur und ihr eigenes Beispiel knüpft *und auflöst.* Dies geschieht natürlich in keinem Werk: *dies findet niemals auf exemplarische Weise statt,* weder als Auslöschen noch als Zur-Schau-Stellen; es kann jedoch von allen Werken mit-geteilt werden: dies wird der Gemeinschaft dargeboten, denn gerade dadurch war die Gemeinschaft bereits im Werk als dessen Entwerkung exponiert.

Hier unterbricht der mythische Held – und der Heroen-Mythos – seine Pose und sein Epos. Er spricht die Wahrheit: und zwar, daß er kein Held ist, nicht einmal, ja schon garnicht der Held der Schrift oder der Literatur; daß es eben keine Helden gibt, das heißt, daß es keine Figur gibt, die allein den Heroismus des Lebens und des Todes der gemeinhin singulären Seienden auf sich nehmen und darstellen könnte. Er sagt die Wahrheit über die Unterbrechung seines Mythos, es ist die Wahrheit der Unterbrechung jeder gründenden Rede, jeder kreativen und poietischen Rede, die Wahrheit des Wortes, das das Schema einer Welt entwirft und einen Ursprung und ein

Ende erfindet. Er sagt damit also, daß die Gründung, die Poiesis, das Schema immer und endlos jedem und allen, der Gemeinschaft, nicht stattfindenden communio dargeboten werden, wodurch wir kommunizieren und uns nicht etwa den Sinn der Gemeinschaft, sondern *einen unerschöpflichen Vorrat an gemeinsamem und singulärem Sinn mitteilen.*

Wenn in der Schrift der Gemeinschaft der Held die Unterbrechung des Heroen-Mythos vollzieht, so entbehrt seine Geste doch nicht dessen, was man vielleicht nicht länger Heroismus im eigentlichen Sinne nennen sollte, was aber zweifellos zumindest Mut ist. Die singuläre Stimme der Unterbrechung ist keine mutlose Stimme. Dennoch liegt dieser Mut nicht – wie man zunächst leicht glauben könnte – darin, etwas zu sagen, das zu verkünden ein gefährliches Wagnis wäre. Ein solcher Mut existiert sicherlich, aber der Mut der Unterbrechung besteht vielmehr im Wagnis des Schweigens, oder, um es weniger summarisch zu formulieren, er besteht darin, *geschehen zu lassen,* daß etwas *sich sagt,* das niemand – kein Individuum, kein Wortführer – sagen könnte: eine Stimme, die keines Subjektes Stimme je sein könnte, eine Rede, die keines intelligenten Kopfes Richtspruch je wäre, eine Stimme also, die einzig die Stimme und das Denken der Gemeinschaft in der Unterbrechung des Mythos ist. Es ist zugleich *eine* unterbrochene Stimme und die stumme Unterbrechung jeder allgemeinen oder partikulären Stimme.

*
* *

Was ich vorläufig den «literarischen Kommunismus» genannt habe, besteht genau darin. Was man darunter zu verstehen hat, kann letztlich weder der Idee des «Kommunismus» noch der Idee «der Literatur», wie sie uns vorliegen, irgendwelche Zugeständnisse machen. Wir sprechen nur aus Provokation vom «literarischen Kommunismus» – wenngleich diese Bezeichnung gleichzeitig eine verdiente Würdigung dessen sein soll, was der Kommunismus und die Kommunisten zum einen, die Literatur und die Schriftsteller zum andern für eine Epoche unserer Geschichte bedeutet haben. Es geht genaugenommen um eine Artikulation der Gemeinschaft. «Artikulation» bedeutet gewissermaßen «Schrift», das heißt, das Einschreiben eines Sinns, dessen Transzendenz oder Anwesenheit unbestimmt und zugleich konstitutiv hinausgeschoben wird. «Gemeinschaft» bedeutet in gewisser Weise Anwesenheit eines Zusammen-Seins, dessen Immanenz unmöglich ist, es sei denn als dessen Todeswerk. Folglich können weder die Literatur noch die Kommunikation der doppelten Forderung des «literarischen Kommunismus» gerecht werden: nämlich der wortlosen Immanenz und zugleich der Transzendenz eines Verbs die Stirn zu bieten.

Gerade weil es Gemeinschaft gibt – eine Gemeinschaft, die immer entwerkt ist, die sich inmitten jeder Kollektivität und jedes Individuums behauptet – und gerade weil der Mythos sich unterbricht – der Mythos, der immer in der Schwebe bleibt und durch sein eigenes Sprechen geteilt wird – gibt es die Forderung des «literarischen Kommunismus». Damit meine ich das Denken und die Praxis einer Mit-Teilung der Stimmen, einer Artikulation, durch die es Singularität einzig als gemeinsam exponierte Singularitat gibt und Gemeinschaft nur, wenn sie an der Grenze der Singularitäten dargeboten wird.

Dies bestimmt keineswegs einen besonderen Modus von Sozialität und gründet auch keine Politik – sofern eine Politik überhaupt «gegründet» werden kann. Aber dies definiert zumindest eine Grenze, an der jegliche Politik aufhört und beginnt. Die Kommunikation, die an dieser Grenze stattfindet und in Wahrheit diese Grenze konstituiert, erfordert jene besondere Weise, sich gemeinsam zu bestimmen, die wir Politik nennen; sie verlangt jene bestimmte Form, die Gemeinschaft nicht einem Schicksal oder einer Zukunft, sondern vielmehr sich selbst zu öffnen. «Literarischer Kommunismus» weist zumindest darauf hin, daß die Gemeinschaft in ihrem unendlichen Widerstand gegenüber allem, was sie zu Ende (oder zur Strecke) bringen möchte, eine nicht zu unterdrückende politische Forderung darstellt, und daß diese politische Forderung ihrerseits etwas von der «Literatur» fordert, nämlich unseren unendlichen Widerstand einzuschreiben.

Dies definiert weder *eine* Politik noch *eine* Schrift, denn es verweist ganz im Gegenteil auf das, was der Definition und dem Programm, mögen sie politische, ästhetische oder philosophische sein, widersteht. Aber dies arrangiert sich nicht mit jeder «Politik» oder «Schrift». Es nimmt Partei für jenen «kommunistisch-literarischen» Widerstand, der uns eher vorausgeht, als daß wir ihn erfinden – der uns vom Grund der Gemeinschaft her vorausgeht. Eine Politik, die davon nichts wissen will, ist eine Mythologie oder eine Ökonomie. Eine Literatur, die darüber nicht sprechen will, ist ein bloßer Zeitvertreib oder eine Lüge.

Hier muß man mich unterbrechen: An dir ist es nun, sprechen zu lassen, was niemand, kein Subjekt, je sagen könnte, und was uns gemeinsam exponiert.